Martin Heidegger

biblioteca di filosofia
Mursia

testi

Martin Heidegger

ERACLITO

1. L'inizio del pensiero occidentale
2. Logica. La dottrina eraclitea del Logos

I due corsi universitari, tenuti rispettivamente nel semestre estivo del 1943 e del 1944, costituiscono un ampio materiale su cui si basano gli scritti su Eraclito già pubblicati dallo stesso Martin Heidegger. Nel primo corso si cerca di fare esperienza dell'origine della metafisica occidentale attraverso l'«inizio», nel quale il pensiero fa appello alla sua essenza, a ciò che è da pensare in modo iniziale. Il secondo corso, rintracciando il duplice significato della «logica» intesa sia come logica del corretto pensare sia come logica delle cose, ritorna alla logica originaria: la logica del pensiero del Logos, cosí come esso si è manifestato in Eraclito.

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA

fondata da Luigi Pareyson

diretta da Giuseppe Riconda

TESTI

18.

Titolo originale: *Heraklit*
Traduzione dal tedesco di Franco Camera

Corso di lezioni friburghese - Semestre estivo 1943 e 1944
a cura di Manfred S. Frings



La presente traduzione è stata condotta sulla ristampa riveduta
del testo originale pubblicata nel 1987.

4172/AC - Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A. - Via Tadino, 29 - Milano
ISBN 88-425-1515-5

Anno Edizione
96 95 94 93 1 2 3 4

L'INIZIO DEL PENSIERO OCCIDENTALE
ERACLITO

Semestre estivo 1943

La filosofia come l'autentico pensiero di ciò che è da pensare. L'inizio del pensiero « occidentale »

Questo corso di lezioni tratta dell'inizio del pensiero occidentale. La parola « pensiero » indica qui il pensiero dei pensatori. Fin dall'antichità questo pensiero si chiama « filosofia ». Il pensiero filosofico è il pensiero autentico, e lo è proprio perché in esso viene pensato ciò che, secondo la sua essenza, è da pensare [*das Zu-denkende*] in quanto di per sé fa appello al pensiero stesso. Il pensiero filosofico è il pensiero essenziale. L'antico termine « filosofia » deriva dall'ambito circoscritto dall'inizio del pensiero occidentale. Pensato grecamente questo termine significa φιλία τοῦ σοφοῦ: amicizia verso ciò che è da pensare.

Ma, se l'amicizia tra gli uomini non può essere programmata e costruita, a maggior ragione anche l'amicizia verso ciò che è da pensare non è affatto una creazione dei pensatori, ma è il dono di ciò che deve esser pensato nel pensiero essenziale e per il pensiero essenziale stesso.

Il titolo di questo corso di lezioni nomina il pensiero occidentale. L'espressione « filosofia occidentale » viene evitata; infatti a rigore questa denominazione è una espressione sovraccarica di significato. Non esiste altra filosofia oltre a quella occidentale. Nella sua essenza la « filosofia » è cosí originariamente occidentale, che su di essa si basa il fondamento dell'intera storia dell'Occidente. Soltanto da questo fondamento è sorta la tecnica. Esiste solo una tecnica occidentale. Essa è la conseguenza della « filosofia » e non è nulla al di fuori di quest'ultima.

Al posto del titolo « L'inizio del pensiero occidentale », che è stato scelto a ragion veduta, il corso si potrebbe anche intitolare: « Il principio (l'origine) della filosofia in Occidente ». Il motivo per cui ci atteniamo al primo titolo verrà in luce nel corso delle stesse lezioni.

Nell'introduzione alle sue lezioni di logica Kant afferma: « Per la verità non si può stabilire con certezza *quando* e *dove* tra i Greci sia sorto per la prima volta lo spirito filosofico ».[1] La nostra riflessione sull'inizio del pensiero occidentale non ha la pretesa di stabilire quando e dove la « filosofia » sia sorta. Ci accontentiamo del tentativo di esperire in lontananza, in un certo ambito unitariamente circoscritto, il fondamento dell'« origine » della « filosofia », vale a dire della metafisica. Chiamiamo quei pensatori che pensano nell'ambito circoscritto dall'« inizio », i pensatori iniziali. Essi sono tre di numero. Si chiamano Anassimandro, Parmenide ed Eraclito. In questo corso di lezioni tratteremo solo di quest'ultimo. Nella parola di Eraclito desideriamo fare esperienza di qualcosa che riguarda l'« inizio ».

[1] I. KANT, *Werke*, hrsg. von E. Cassirer, Berlin 1912 ss., Bd. VIII, p. 346 [*Logica*, tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Bari 1984, p. 22 (*N.d.T.*)].

RIFLESSIONE PREPARATORIA SULL'INIZIALE E SULLA PAROLA

§ 1. *Due aneddoti su Eraclito come guida per avvicinarci alla sua parola*

Della vita di Eraclito, la cui durata abbraccia i decenni tra il 540 e il 480, sappiamo tanto poco quanto della vita di Anassimandro e di Parmenide. Sarebbe sbagliato lamentarsi della mancanza di notizie biografiche; infatti chi sia Parmenide e chi sia Eraclito lo possiamo stabilire solo a partire da *ciò che* Parmenide ed Eraclito hanno pensato, e questo non lo veniamo mai a sapere dalle « biografie ». Perciò la biografia di un pensatore può essere completamente esatta, mentre l'esposizione del suo pensiero rimane del tutto non conforme a verità. In questo senso Nietzsche ha composto un vivace profilo della « personalità » di Eraclito. Questa esposizione non poté però evitare che Nietzsche stesso mettesse in circolazione e tramandasse il piú terribile fraintendimento di quel che Eraclito aveva pensato.

L'interrogativo su chi sia Eraclito – ammesso che venga posto nei limiti nei quali qui in generale è lecito porlo – trova la sua risposta nella parola che il pensatore ha pronunciato proprio in quanto pensatore. Una traccia di questa parola si nasconde tuttavia negli « aneddoti » che nel corso del tempo sono stati conservati intorno ai pensatori. Tali « aneddoti » – anche se inventati, o proprio per questo – contengono una verità piú originaria dei dati esatti accertati dalla ricerca storiografica. Gli accertamenti storico-biografici si muovono sempre nell'ambito di ciò che è insignificante e servono a soddisfare la curiosità biografica.

Innanzitutto prendiamo qui in considerazione due « aneddoti » su Eraclito. Non è possibile provare se quanto viene narrato si sia effettivamente verificato. Il fatto stesso che questi « aneddoti » siano stati conservati testimonia qualcosa intorno alla parola che questo pensatore ha pronunciato. Certamente comprendiamo gli « aneddoti » soltanto a partire da ciò che Eraclito stesso ha pensato e detto. Nello stesso tempo essi possono servire a renderci attenti dall'esterno nei confronti di questa parola. Gli « aneddoti » non devono sostituire la biografia mancante, né devono servire ad introdurre l'esposizione delle cosiddette « opere » dal punto di vista « biografico »; essi devono piuttosto aiutarci a riconoscere che l'« elemento biografico » e la « personalità storica » sono aspetti inessenziali. Questi « aneddoti » ci permettono di prestare attenzione all'ambito a partire dal quale è detta la parola di Eraclito.

a) *Il pensiero di Eraclito posto nell'ambito circoscritto da fuoco e lotta e nella vicinanza del gioco*

Il primo « aneddoto » suona:

Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶι, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῶι ἰπνῶι ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς...[1]

« Di Eraclito si narra un detto, che egli avrebbe pronunciato rivolto agli stranieri che intendevano avvicinarsi a lui. Venendo verso di lui, essi videro che egli si riscaldava in un forno. Allora si fermarono (meravigliati e soprattutto per questo) poiché egli (vedendo che erano esitanti) li incoraggiò e li invitò ad entrare dicendo: "anche qui sono presenti gli dei". »

Nella sua invadenza spinta da curiosità la moltitudine è delusa e perplessa di fronte al pensatore e alla sua dimora. Essa crede di poter incontrare il pensatore in condizioni che, contrariamente alla normale vita dell'uomo, abbiano i tratti dell'eccezione, della rarità e costituiscano perciò qualcosa di emozionante. Andando a trovare il pensatore la moltitudine spera di trovare cose che – almeno per un certo tempo – siano materia per intrattenersi e chiacchierare. Coloro che intendono andare a trovare il pensatore sperano di vederlo proprio nell'attimo in cui egli « pensa » immerso nella profondità dei suoi pensieri, e questo non tanto per essere colpiti dal pensiero, ma semplicemente perché cosí si possa dire di aver visto e ascoltato qualcuno, che è un pensatore.

Invece i curiosi trovano il pensatore in un forno per il pane. Si tratta di un luogo del tutto comune e insignificante. In verità lí viene preparato il pane. Ma Eraclito non è nel forno intento a preparare il pane, bensí si trova lí per riscaldarsi. Cosí anche da questo luogo quotidiano egli rivela la situazione di completa indigenza in cui versa la sua vita. La vista di un pensatore infreddolito non offre nulla di « interessante ». Dopo questa deludente visione i curiosi hanno perso la voglia di avvicinarsi. Perché mai dovrebbero entrare? Questo bisogno comune e insignificante – il fatto che uno abbia freddo e stia a riscaldarsi nel forno – chiunque lo può provare a casa propria quando vuole. Perché si deve andare a cercare un pensatore? Eraclito legge la delusione sul volto dei curiosi. Egli nota che, per la moltitudine, il fatto che una prevista sensazione non si realizzi è già motivo sufficiente per andarsene. Perciò egli incoraggia la moltitudine e la invita ad entrare dicendo: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς..., « anche qui sono presenti gli dei ».

Queste parole pongono la dimora del pensatore e la sua occupazione sotto una luce completamente diversa. Questo aneddoto non dice se i visitatori abbiano subito compreso queste parole e abbiano visto tutto sotto quest'altra luce. Ma se questo aneddoto è stato raccontato ed è stato tramandato fino ai giorni nostri è perché esso scaturisce dall'atmosfera che avvolge il pensiero di questo pensatore e la caratterizza. Καὶ ἐνταῦθα: anche qui nel forno – in questo luogo comune e usuale, dove ogni cosa e ogni fatto è per noi del tutto familiare, normale e ordinario – « anche qui », nell'ambito dell'ordinario [*das Geheuere*], εἶναι θεούς, « sono presenti gli dei ». Gli dei, θεοί, sono gli θεάοντες καὶ δαίμονες. L'essenza degli dei che si manifestano ai Greci consiste proprio in questo manifestarsi nel senso del darsi a vedere nell'ordina-

[1] ARISTOTELES, *De partibus animalium*, A 5, 645a 17.

rio, in modo che ciò che entra nell'ordinario, e che è visibile a partire da esso, è lo straordinario [*das Ungeheuere*] che si offre nell'ambito circoscritto dall'ordinario. Anche qui – dice Eraclito – nel forno, dove io mi riscaldo, domina la presenza dello straordinario all'interno dell'ordinario. Καὶ ἐνταῦθα – « anche qui » – dice il pensatore, e con queste parole si rivolge alla sensibilità dei visitatori e parla in un certo senso in modo conforme alla sensibilità e all'opinione della moltitudine. Posto che la parola di un pensatore dica ciò che dice in un modo diverso dal linguaggio quotidiano, tanto che in ogni espressione comune del suo discorso si nasconde necessariamente un senso profondo, bisogna comunque ammettere che questa parola di Eraclito, se noi la percepiamo come parola che scaturisce dal pensiero, dà una spiegazione strana.

Quando il pensatore dice καὶ ἐνταῦθα – « anche qui », ἐν τῶι ἰπνῶι, « nel forno » – lo straordinario dispiega la sua essenza [*west*], egli vuol dire in verità: il venire alla presenza [*Anwesung*] degli dei è *solo* qui. Ma dove? Nella semplice quotidianità. Non dovete sfuggire la familiarità e la normalità e andare a caccia dell'insolito, dell'emozionante e dell'eccitante con la speranza illusoria di incontrare in questo modo ciò che è straordinario. Dovete solo attenervi al quotidiano e all'ordinario, come faccio io qui che mi trovo nel forno e mi riscaldo. Non è forse ciò che faccio e il luogo in cui mi trovo già sufficientemente pieno di segni? Il forno dà il pane. Come potrebbe vivere l'uomo senza il dono del pane? Questo dono del forno è il segno di ciò che gli θεοί, gli dei, sono. Essi sono δαίοντες, coloro che si offrono nell'ordinario come straordinari. Io mi riscaldo nel forno e rimango cosí in vicinanza del fuoco – in greco πῦρ – e questo significa contemporaneamente luce e calore. Mi trovate qui in rapporto col fuoco, che rende possibile sia il raggio di speranza di coloro che guardano verso l'interno, sia il raggio di calore che permette di « aprirsi » e di manifestarsi a ciò che altrimenti, a causa del freddo, dovrebbe sottostare alla rigidità.

Qui di seguito dovremo stare attenti a cogliere se e in che modo il pensiero di Eraclito rimanga sempre nella vicinanza e nell'ambito del pensiero del « fuoco », al fine di valutare quanta « verità » nasconda l'aneddoto del pensatore nel forno. Se però questo aneddoto non deve contenere solo ciò che vale in un certo qual modo per ogni pensatore, ma qualcosa di specifico sul pensiero di Eraclito, allora nel detto tramandato dall'aneddoto deve esser presente qualcosa cui noi facciamo riferimento, ma che non abbiamo ancora colto sufficientemente e propriamente.

Καὶ ἐνταῦθα θεούς, « anche qui » e proprio qui, nell'ambito dell'ordinario per nulla appariscente, si dispiega il carattere straordinario di coloro che appaiono. Questo vuol dire: qui, dove io, il pensatore, mi trovo, è presente proprio ciò che non è affatto appariscente insieme a ciò che di piú alto si manifesta e appare. Qui, dove dimoro, ciò che sembra escludersi reciprocamente si riunisce insieme. Qui dove si situa il pensatore, quegli elementi che dappertutto si trovano in contrasto tra loro, sembrano escludersi ed essere in contrapposizione, si rivolgono nello stesso tempo l'uno verso l'altro. E questo rivolgersi deve esistere, proprio affinché ciascuno degli elementi si possa a sua volta contrapporre all'altro. Dove domina questa contrapposizio-

ne la lotta (ἔρις) dispiega la propria essenza. Il pensatore sosta nella vicinanza di ciò che è in lotta.

Qui di seguito dovremo stare attenti a cogliere se e in che modo il pensiero di Eraclito rimanga sempre all'interno dell'ambito circoscritto dalla parola ἔρις (lotta), per riconoscere che questo « aneddoto » in particolare getta luce sul pensiero di Eraclito.

L'altro aneddoto che riguarda Eraclito suona:

Ἀναχωρήσας δ'εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἠστραγάλιζε· περιστάντων δ'αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; εἶπεν· ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ'ὑμῶν πολιτεύεσθαι;[2]

« Egli si era ritirato nel tempio di Artemide, per giocare ai dadi con i fanciulli; gli Efesini gli stavano attorno ed egli disse loro: "Perché, o furfanti, vi meravigliate? Non è forse meglio fare questo, anziché prendersi cura della πόλις insieme a voi?" »

Questo secondo aneddoto offre un'immagine analoga: anche qui la moltitudine, guardando con curiosità, si è nuovamente avvicinata al pensatore e gli sta attorno. Vengono nominati gli Efesini, i compatrioti di Eraclito. Egli non si trova qui in un luogo quotidiano e privo di significato, ma si è ritirato all'interno dell'area sacra delimitata dal tempio di Artemide. Cosí viene nuovamente indicata la vicinanza degli dei, ma in un modo che non fa riferimento a qualcosa di sorprendente, come poteva essere il fatto che gli dei fossero presenti nel forno. La sacra area del tempio parla già di per sé in modo chiaro. Veramente anche qui fin dall'inizio vi è la possibilità di meravigliarsi. Il pensatore non si occupa della dea, ma gioca ai dadi con i fanciulli (ἀστράγαλος, il dado). Un pensatore, da cui l'uomo comune si attende serietà e profondità, conduce un gioco da bambino. Ma se egli, secondo le parole del primo aneddoto, si trovava cosí vicino agli dei da sentirli presenti nel forno, come può ora fare ἀλλότρια, ossia cose sconvenienti, all'interno dell'area delimitata dalla casa della dea? Ancora una volta il pensatore legge nel volto degli astanti stupore e perplessità. Ancora una volta egli si rivolge loro, anche se le sue parole hanno ora un tono completamente diverso. Le parole del primo aneddoto erano incoraggianti, invitanti. Ora invece egli chiede: τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; « Perché, o furfanti, vi meravigliate? » Queste parole sono dure, sprezzanti e scostanti. Le parole pronunciate nell'aneddoto precedente invitavano gli astanti a cogliere insieme a lui la presenza degli dei. Nelle parole pronunciate ora invece il pensatore non intende affatto partecipare a ciò che fanno gli astanti. Il pensatore – almeno cosí sembra – non vuole avere nulla a che fare con il πολιτεύεσθαι, con il preoccuparsi della πόλις.

Si potrebbe essere tentati di interpretare la « situazione » in senso moderno e annotare che il pensatore si dichiara qui un « impolitico », che si ritira egoisticamente nella sfera della sua « esistenza privata ». Ma simili interpretazioni in chiave moderna e simili « allusioni » alla situazione di allora, se sono inevitabili per gli storici, sono in ogni caso dannose, perché fin da principio evitano di conferire a ciò che è stato la sua essenza propriamente storica e di

[2] DIOGENES LAERTIUS, IX, 3.

pensarlo cosí storicamente. Una cosa è costruire dal punto di vista storiografico una immagine del passato per il presente, un'altra cosa è pensare storicamente, vale a dire esperire ciò che è stato come ciò che ci viene incontro dal futuro dispiegando già la propria essenza [*das schon wesende Kommende*]. Tutte le rappresentazioni storiografiche del passato sono solo miseri aspetti esteriori di errori storici.

Nel caso di Eraclito non è affatto accertato se il rifiuto nei confronti del πολιτεύεσθαι comprenda anche un rifiuto nei confronti della πόλις. E se – pensando in modo greco – la preoccupazione per la presenza degli dei coincidesse invece con la piú alta preoccupazione per la πόλις? In verità è proprio cosí; infatti la πόλις,[3] sempre pensata in modo greco, è il centro e il luogo intorno a cui ruota il manifestarsi di tutto ciò che è essenzialmente essente e perciò anche la non-essenza [*das Unwesen*] di tutto l'essente. Se è cosí, allora – sempre pensando in modo greco – il pensatore che si prende cura della vicinanza essenziale degli dei, è l'uomo autenticamente « politico ». Allora anche presso i Greci πολιτεύεσθαι e πολιτεύεσθαι non sono sempre la stessa cosa. Quindi Eraclito, con le sue parole rivolte agli Efesini, respinge le loro aspettative che egli, in quanto pensatore, si sottragga all'occupazione che gli è propria, per abbassarsi d'accordo con loro ad una occupazione per la πόλις giudicata non adatta a lui (Frammento 121). Questo rifiuto ci fa vedere quindi direttamente ciò che è necessario per far fronte alla situazione di indigenza in cui si trova la preoccupazione di pensare, vale a dire ci fa vedere che, pensando, ci si deve occupare dello straordinario in tutto ciò che vi è di ordinario.

Ma – ci potremmo chiedere – come è possibile prendersi cura dello straordinario e della dea della propria πόλις, se uno si mette a giocare ai « dadi » con i fanciulli nel recinto del tempio della dea? Questo infatti si chiedono gli Efesini. Ma Eraclito non rivolge minimamente questa domanda agli astanti. Piuttosto egli li porta ad interrogarsi giustamente su ciò che li stupisce del suo attuale comportamento.

Tì... θαυμάζετε; « Perché vi meravigliate? » Forse vi meravigliate perché un pensatore, lontano dalla sfera dell'operare e dal successo, occupa il suo tempo in un gioco inutile e non si limita a seguire i suoi pensieri, cosa che come minimo si può pretendere da un pensatore? Se gli astanti si meravigliano per questo, in verità non capiscono nulla del suo comportamento. Giocare con i fanciulli, inteso come semplice passatempo, non sarebbe in realtà una occupazione migliore della stessa curiosità degli Efesini. Perché dunque viene preferito il gioco, ammesso che sia un'occupazione migliore per il pensatore? Quale cosa veramente straordinaria si nasconde nell'innocente comportamento del pensatore? In questo gioco del tutto familiare e ordinario con i fanciulli è insita la vicinanza di un gioco straordinario? Se sí, allora le dure parole che il pensatore rivolge agli Efesini sarebbero solo apparentemente una espressione di rifiuto, mentre le parole pronunciate precedentemente nel forno sarebbero solo apparentemente invitanti, come se là gli dei permettessero a chiunque di incontrarli a qualsiasi condizione.

[3] Cfr. *Gesamtausgabe*, Bd. 54.

Qui di seguito dovremo stare attenti a cogliere se e in che senso il pensiero di Eraclito sia sempre caratterizzato dalla vicinanza del gioco, se ciò che è da pensare nel pensiero propriamente tale si riveli per lui simile ad un gioco.

b) *La parola di Eraclito sotto la protezione di Artemide*

I due aneddoti su Eraclito mostrano, anche se ciascuno in modo diverso e con una chiarezza differente, che nel pensiero del pensatore domina la vicinanza degli dei. Se si nota questo fatto, lo si potrebbe spiegare facilmente tenendo conto delle successive rappresentazioni della metafisica, dicendo che proprio nel pensiero propriamente tale, in cui viene rappresentato il mondo nella sua totalità, viene anche rappresentato necessariamente in un senso ampio e indeterminato il fondamento generale del mondo, vale a dire il divino. Si può anche dimostrare facilmente come in tutta la metafisica da Platone fino a Nietzsche domini un momento teologico, in quanto « il divino » viene pensato come causa generale del mondo. Qui si trova anche la ragione di uno sviluppo di ampia portata all'interno della storia occidentale. Pensiamo al rapporto reciproco tra metafisica e cristianesimo.

Ma noi già fin dall'inizio di queste lezioni faremmo bene a tener lontano dal pensiero iniziale tutte le interpretazioni teologiche, e quindi anche l'opinione secondo cui al suo inizio la filosofia sia stata influenzata dalla teologia. Infatti gli dei e il divino della Grecità non sono adatti ad una teologia, neppure se noi concepiamo questo termine in senso ampio e comprendiamo con esso non solo la spiegazione razionale e l'ordinamento dei contenuti dottrinali di una « religione » già esistente. Non esiste affatto una « religione » greca. La parola *religio* e ciò che essa indica sono essenzialmente romani. E poiché non esiste una « religione » greca non esiste neppure una « teologia » greca.

Ma che per il pensiero di Eraclito la vicinanza essenziale degli dei abbia un carattere particolare, si evidenzia nel secondo aneddoto. Qui viene propriamente nominata la dea Artemide. Veramente si potrebbe pensare che l'indicazione di Artemide non sia affatto importante per Eraclito in quanto pensatore, bensí per Eraclito in quanto Ἐφέσιος. Fin dai tempi antichi esisteva ad Efeso un tempio di Artemide. Esso sussisteva ancora in epoca tardogreca, quando Paolo, durante i suoi viaggi missionari, predicò agli Efesini.[4] Durante una rivolta degli Efesini contro la predicazione cristiana di Paolo risuonò per due ore il grido μεγάλη ἡ Ἄρτεμις τῶν Ἐφεσίων.

Tuttavia dobbiamo chiederci ancora se la spiegazione storiografica, secondo cui il tempio consacrato alla dea Artemide era un patrimonio comune di tutti gli Efesini, di per sé colga nel vero e possa coglierlo. Dobbiamo chiederci se nelle notizie su Eraclito la dea Artemide venga citata perché Eraclito era efesino, oppure se il pensiero di questo pensatore è posto in relazione con questa dea a motivo di ciò che egli dovette pensare, proprio in quanto pensatore iniziale dei Greci.

Noi diciamo, e lo esprimiamo innanzitutto nella forma di una asserzione:

[4] Cfr. Actus Apostolorum, XIX, 23 ss.

Artemide è la dea del pensatore Eraclito, non soltanto la dea degli Efesini. Ma essa è la dea del pensatore proprio perché è la dea di ciò che il pensatore deve pensare.

Chi è Artemide? Sarebbe sbagliato se pensassimo di poter rispondere a questa domanda ricorrendo ad alcune definizioni della « mitologia ». La sola risposta necessaria e possibile è in un certo senso una assunzione di responsabilità, in quanto stabilisce se per noi sia possibile o meno custodire l'« essenza » di questa dea e delle divinità greche, in quanto è qualcosa che è già stato. È indifferente se noi ci dilettiamo dal punto di vista « poetico-letterario » delle figure delle divinità greche, oppure se noi preferiamo spiegarle in modo erudito in un'ottica « storiografico-mitologica ». In entrambi i casi si tratta di oggetti della nostra « esperienza vissuta », che nel primo caso risulta piú commovente e piú sentimentale, nel secondo piú fredda e piú noiosa. Del tutto diverso è invece chiederci se l'essenza nascosta della storia, cui noi apparteniamo, non sia spinta da un bisogno essenziale a colloquiare con ciò che per i Greci rappresentano i loro θεοί. L'autentica risposta alla domanda « chi è Artemide? » e « chi è Zeus? » si nasconde nella nostra storia futura, in quanto questa stessa storia risponde a ciò che è stato.

Le osservazioni, che qui e in quanto segue emergono in piú punti intorno agli « dei » dei Greci, rimangono comunque caute indicazioni che non ci aiutano ad andar lontano. Esse però non ci devono indurre a sostenere l'opinione che, se si dominano espressioni mitologiche e raffigurazioni poetiche ad esse collegate, si ottiene un sapere intorno agli dei in grado di attuare un particolare rapporto con loro che permetta loro di concedersi agli uomini. Il rapporto che i Greci intrattengono con i loro dei è piú un *sapere* [*Wissen*], che un « credere » [*Glauben*] nel senso di un intenzionale ritener per vero [*Fürwahrhalten*] sulla base di un annuncio di una autorità. Noi non comprendiamo ancora pienamente in quale senso iniziale i Greci furono i sapienti [*die Wissenden*]. Proprio perché lo erano trovarono l'inizio del pensiero autentico. Ma questo non vuol dire che erano sapienti semplicemente perché possedevano una filosofia.

Ma chi è allora la dea di Eraclito? Chi è Artemide? Artemide è la sorella di Apollo, ed entrambi nacquero sull'isola di Delo. L'ultima strofa della poesia *Gesang des Deutschen* [Canto del tedesco],[5] in cui Hölderlin ha cantato l'essenza dei tedeschi, inizia con l'interrogativo che il poeta pone alle Muse, vale a dire agli "angeli" della patria del tedesco. L'interrogativo verte in primo luogo sull'isola di Delo, il luogo di nascita di Apollo e di Artemide. La strofa conclusiva della poesia suona:

> Dov'è la tua Delo, dove la tua Olimpia,
> per ritrovarci tutti alla festa suprema?
> Ma come potrà divinare il figlio ciò che
> ai tuoi, o immortale, già da lungo tempo prepari?

[5] F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, hrsg. von N. von Hellingrath, München 1913 ss., Bd. IV, pp. 129-131 [*Poesie*, tr. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1967, p. 71 (*N.d.T.*)].

Artemide, la sorella originaria di Delo come il fratello, porta gli stessi segni che contraddistinguono Apollo: l'arco e la lira che in modo misterioso, e quindi anche nella loro « forma esteriore », risultano identici. La lira è il segno del « gioco armonico » e della sua ἁρμονία. Di nuovo incontriamo qui l'« essenza » del gioco. I Greci conoscono Artemide come cacciatrice e come « dea della caccia ». Naturalmente, partendo da un vago concetto, crediamo di sapere che cosa sia la « caccia » e applichiamo inavvertitamente questa nostra idea alla dea della caccia. Caccia e animali fanno parte della « natura », della φύσις. Artemide è la dea della φύσις. Le sue compagne, le ninfe, rappresentano il gioco della φύσις. Questa parola indica l'aprirsi, il venir fuori e il sorgere verso l'alto in direzione dello stare non nascosto e dell'ergersi (πέλειν). La dea della φύσις è colei che si erge verso l'alto in modo eminente. Perciò ella appare dotata di un'alta statura. La sua bellezza è quella del manifestarsi con un aspetto alto e distinto. Alle ragazze, verso le quali è ben disposta, Artemide dona un'alta statura.[6]

Se però per i pensatori essenziali la φύσις resta l'unica cosa che deve esser pensata, noi allora dovremmo soffermarci con un certo stupore sul fatto che Artemide compare nelle vicinanze di Eraclito. Questa vicinanza sarebbe infatti proprio il segno che Eraclito sarebbe effettivamente un pensatore essenziale. Artemide si manifesta con le fiaccole in entrambe le mani. Ella è φωσφόρος, colei che porta la luce; l'essenza della luce (φάος, φῶς) è il chiarore che prima di tutto lascia apparire qualcosa, e lo fa quindi venir fuori dal nascosto nel non nascosto [*aus dem Verborgenen in das Unverborgene*]. L'essenza della φύσις è al tempo stesso il sorgere, lo schiudersi [*das Aufgehen*], il dispiegarsi nell'aperto e nel chiaro. Φῶς – φάος, luce e φύσις – lo schiudersi e il verbo φαίνω, vale a dire il rilucere e il manifestarsi, si radicano nell'unica e medesima essenza, in ciò che né i pensatori essenziali dei Greci, né tanto meno il pensiero posteriore hanno mai pensato nell'unità della propria ricchezza essenziale.

(Chiamiamo tutto questo con un'unica parola, che però non abbiamo ancora pensato: la radura luminosa [*Lichtung*]. La radura, intesa come quel riparo [*Bergen*] che è luminosamente aprente, è l'essenza inizialmente nascosta della ἀλήθεια. Questo è il nome greco per quel che altrimenti chiamiamo verità, che però per i Greci è il non nascondimento [*Unverborgenheit*] e il disvelamento [*Entbergung*]. Nell'essenza nascosta della ἀλήθεια φύσις (natura) e φάος (luce) trovano il fondamento dell'unità nascosta che costituisce la loro essenza. Qui va notato solo incidentalmente che di recente la linguistica moderna, senza avere la minima idea del nesso essenziale di φύσις e φάος appena ricordato, avrebbe scoperto che i termini φύσις e φάος sarebbero la medesima parola. Ma una conoscenza di tipo linguistico non dimostra nulla, poiché essa è solo una appendice e una conseguenza di un modo di vedere alcuni nessi essenziali, al quale essa ricorre in modo inconsapevole e senza pensare a fondo.)

Artemide è la dea del sorgere [*Aufgang*], della luce e del gioco. Il suo segno caratteristico è la lira, che apparentemente ha la forma dell'arco e che pen-

[6] Cfr. OMERO, *Odissea*, l. XX, v. 71: « ... μῆκος δ'ἔπορ Ἄρτεμις ἁγνή », « un'alta statura procura Artemide la pura ».

sato grecamente equivale ad esso. La lira, vale a dire l'arco, lancia la freccia che porta la morte. Ma le morti, che la freccia dispensa, sono morti « improvvise », « tranquille » e « naturali ». La dea del sorgere, del gioco e della luce è al tempo stesso la dea della morte, come se colei che conduce il gioco, che sorge e che è la luce fosse la stessa cosa che la morte. Ma il sorgere, l'illuminarsi e il giocare caratterizzano piuttosto l'essenza della ζωή, della « vita » e dello ζῷον, del « vivente ». A causa del pensiero cristiano e moderno sul nostro termine « vita » si sono sovrapposti cosí tanti significati, che esso non dice piú nulla di ciò che i Greci indicavano col termine ζωή e ζῷον. Ma anche se il nostro termine « vita » resta comunque una traduzione imprecisa del termine greco ζωή, con questo termine possiamo sempre comprendere che la « vita » è il contrario della morte. Come è possibile allora che la dea dell'illuminarsi, del sorgere e del gioco sia nello stesso tempo la dea della morte, vale a dire dell'oscurità, del tramonto e della rigidità senza vita? Certamente vita e morte si contrappongono tra loro. Ma gli elementi della contrapposizione, opponendosi radicalmente l'un l'altro, si rivolgono intrinsecamente l'uno contro l'altro. Dove domina questo contrasto vi è la lotta, la ἔρις. Per Eraclito, che pensa la lotta come essenza dell'essere, Artemide, la dea con l'arco e la lira, è colei che gli è piú vicina. Ma la sua vicinanza è la pura vicinanza, vale a dire la lontananza. Certamente in questo contesto noi dobbiamo pensare vicinanza e lontananza in modo greco e non in modo « moderno », ossia come una distanza numericamente minore o maggiore tra punti nello spazio.

Se però noi affermiamo che Artemide è la dea di Eraclito, allora insieme alla sorella non deve esser presente anche il fratello? In verità il nome di Apollo non è citato direttamente nelle parole di Eraclito che ci sono state tramandate. Tuttavia questo dio, pur senza essere nominato espressamente, viene citato chiaramente in un detto del nostro pensatore, cioè in un contesto che ci chiarisce in modo determinante l'essenza di questo pensatore.[7] Ma il pensiero di Eraclito, in cui ciò che è da pensare è indicato dalla vicinanza di Artemide, proprio a causa di questa vicinanza del fratello della dea, diventa un pensiero « apollineo ». Noi usiamo questa denominazione in un senso ancora da chiarire e che si distingue tanto dal concetto di apollineo elaborato da Nietzsche, quanto dai rimanenti concetti in uso nella cerchia dell'« umanesimo » e di ogni forma di « classicità ». L'interpretazione « dionisiaca » del pensiero di Eraclito, introdotta da Hegel, volgarizzata da Nietzsche e poi abbandonata, viene innanzitutto e in modo incidentale neutralizzata dall'indicazione che Artemide è la dea di questo pensatore.

Solo ora una antica leggenda acquista il suo aspetto autentico e la sua importanza. Corre voce che:

ἀνέθηκε δ' αὐτὸ (τὸ φερόμενον αὐτου βιβλίον) εἰς τὸ τῆς 'Αρτεμιδος ἱερον ...[8]

« Egli, cioè Eraclito, lo portò (ossia lo scritto che egli ancora conservava) nel tempio di Artemide, per metterlo là al sicuro. »

Cosí la parola di Eraclito sta sotto la protezione di Artemide. La parola

[7] Cfr. il frammento 93.
[8] DIOGENES LAERTIUS, IX, 6.

pronunciata a viva voce però, non lo scritto; infatti esso fu chiaramente esposto all'assenza di protezione e frantumato. Noi oggi conserviamo solo frammenti. Per questo ogni tentativo di seguire il pensiero di Eraclito con la chiarezza della comprensione è reso piú difficile. Ci troviamo di fronte alla mancanza del contesto in cui inserire i singoli frammenti e i brandelli di frasi e non conosciamo l'insieme di cui fanno parte. Se invece possedessimo l'intero scritto nella sua forma intatta, potremmo facilmente decifrare i pensieri di questo pensatore in modo chiaro a partire dal loro contesto. Cosí si potrebbe pensare. Ma questa opinione è certamente errata per varie ragioni.

c) *L'oscurità del pensiero di Eraclito*

Già all'epoca in cui gli scritti di Eraclito erano conservati intatti ed erano conosciuti questo pensatore, proprio a causa della sua scrittura non immediatamente accessibile, aveva già quella fama che poi gli è rimasta anche lungo i secoli: ἐπεκλήθη ὁ Σκοτεινός – « Egli (Eraclito) era soprannominato "l'oscuro" ». Ma nel fatto che il pensatore Eraclito fosse soprannominato « l'oscuro » non possiamo trovare nulla di particolare, perché ogni pensatore che sia un vero pensatore va spesso incontro alla fama di essere « confuso » e « oscuro ». La moltitudine conferma volentieri questa fama, poiché sente come un'offesa tutto ciò che non comprende immediatamente e ripaga il pensatore definendolo « confuso ». Spesso in questa fama di « oscurità », che nel migliore dei casi accompagna sempre i pensatori, si annida il sospetto che i pensatori stessi farebbero apposta a esporre i loro pensieri in un modo che risulti il piú possibile « difficile » e quindi « oscuro », « misterioso » e « significativo ».

(Schopenhauer, che per Nietzsche è diventato un pensatore fatale, con le sue esagerate imprecazioni su Schelling e Hegel e sulla loro confusione, ha dimostrato da parte sua di non essere un pensatore. Tuttavia egli può passare per uno scrittore significativo che nella metà del secolo scorso ha trasmesso ai tedeschi una pallida idea di ciò che è « filosofia ».)

L'opinione assai diffusa sul pensiero del pensatore, secondo la quale esso si trova appositamente avvolto nell'oscurità, ha il suo antico e famoso archetipo nell'immagine che di Eraclito « l'oscuro » ha presentato Cicerone. Poiché notoriamente i Romani non hanno compreso assolutamente nulla del pensiero dei Greci, l'opinione che lo scrittore romano Cicerone esprime su Eraclito non è affatto sorprendente. Cicerone pensa che Eraclito abbia scritto appositamente in modo cosí oscuro.[9] Il pensatore tedesco Hegel, che sostanzialmente doveva conoscere bene la natura di un pensatore, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* ha già dato una risposta a questa opinione di Cicerone.[10] Hegel afferma che questa intenzionalità (che proprio Cicerone attribuisce ad Eracli-

[9] CICERO, *De natura deorum*, I, 26.

[10] G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927, Bd. XVII, p. 347 [*Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di A. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. I, p. 309 s. (*N.d.T.*)].

to) sarebbe in realtà insignificante; ed essa rivelerebbe l'insignificanza dello stesso Cicerone, che invece l'attribuiva ad Eraclito. Lo stesso Hegel, ricollegandosi direttamente all'osservazione citata, esprime il seguente giudizio sull'oscurità di Eraclito: l'oscurità di Eraclito è piuttosto la conseguenza di una costruzione sintattica poco curata e di un linguaggio rudimentale.

Siamo tentati di respingere questa spiegazione di Hegel considerandola non meno « insignificante ». Ma dobbiamo considerare che Hegel – con tutta la sua epoca, l'epoca di Goethe, di Humboldt e del classicismo, ma anche in accordo con la tradizione occidentale allora dominante – identifica la filosofia greca classica con il pensiero ed il linguaggio di Platone. Veramente, per forza speculativa e per profondità di pensiero, Hegel considera Aristotele superiore a Platone. Nelle stesse lezioni Hegel dice di Aristotele: « Certo ad Aristotele manca la bella forma di Platone, quella dolcezza della lingua (del parlare) [si potrebbe quasi dire: della chiacchiera], quel tono colloquiale che è tanto vivo quanto colto e umano ».[11] Tenendo conto di questa valutazione della lingua di Platone – ma soprattutto dell'opinione secondo cui i pensatori prima di Platone devono essere compresi solo a partire da lui e fino a lui devono essere considerati appunto come preplatonici e semplici precursori – come potremmo meravigliarci se Hegel trova che Eraclito si esprima in un linguaggio « rudimentale » e con una costruzione sintattica trascurata? Noi oggi pensiamo in modo diverso intorno al pensiero e al linguaggio dei pensatori iniziali; ugualmente a proposito dello « stile arcaico » dell'arte greca si giudica oggi diversamente dalla storia dell'arte di orientamento classicistico, per la quale non era importante se l'interpretazione corrente dell'« arcaico » fosse conforme o meno alla Grecità. « Arcaico » deriva dalla parola ἀρχή, che significa inizio. Senza il sapere dell'inizio l'interpretazione dell'« arte arcaica » brancolerebbe nel buio. Allo stesso modo non è lecito valutare la lingua iniziale dei pensatori greci con il criterio elaborato successivamente dalla grammatica ellenistica.

Ripetizione

1) *Il riferimento al « fuoco » e al « gioco » nei due aneddoti su Eraclito*

Dall'ambito circoscritto dal pensiero occidentale ci vengono incontro tre pensatori: Anassimandro, Parmenide ed Eraclito. In questo corso di lezioni cercheremo di prestare attenzione alla parola di Eraclito. Iniziando questo tentativo, è bene conoscere anche l'atmosfera in cui questa parola venne pronunciata. Poiché Eraclito è un pensatore, l'atmosfera che lo circonda sarà un alone severo e impassibile, proprio di quell'agire arrischiato [*kühnes Handeln*] che noi chiamiamo pensare essenziale. Due « aneddoti » su Eraclito ci possono aiutare a far aleggiare intorno a noi un soffio di quell'atmosfera iniziale, anche se essa proviene dalla lontananza piú remota.

[11] *Ibid.*, Bd. XVIII, p. 314 [tr. it. cit., vol. II, p. 292 (*N.d.T.*)].

La traduzione del primo dei due aneddoti suona:

« Di Eraclito si narra (un detto), che egli avrebbe pronunciato rivolto agli stranieri che volevano presentarsi a lui. Avvicinandosi, essi lo videro che si riscaldava in un forno. Allora si fermarono. Ma egli incoraggiò loro che erano rimasti sorpresi e li invitò ad entrare dicendo: "anche qui sono presenti gli dei" ».

Il secondo aneddoto suona:

« Egli (cioè Eraclito) si era ritirato nel tempio di Artemide per giocare ai dadi con i fanciulli; allora gli Efesini (i suoi concittadini) lo circondarono ed egli disse loro: "Perché vi meravigliate o furfanti? Non è forse meglio fare questo che prendersi cura insieme a voi della πόλις?" ».

Il primo aneddoto mostra il pensatore presso il forno, l'altro mentre gioca con i fanciulli. Dove è rintracciabile in questi due aneddoti una traccia di quell'aria severa e impassibile, da cui scaturisce quell'agire arrischiato che si chiama « pensiero »?

Il primo aneddoto mostra un luogo quotidiano, il forno, dove però, secondo le autentiche parole del pensatore, sono presenti gli dei. L'altro aneddoto mostra invece il luogo di un dio (il recinto del tempio della dea Artemide); ma qui il pensatore non si cura della presenza della dea, che invece è per lui assai importante quando soggiorna presso il forno. I luoghi, in cui il pensatore si trova, mostrano proprio il contrario di ciò che ci si aspetta. Vedendolo nel forno si resta delusi; trovandolo nel recinto del tempio si resta sorpresi. Del carattere e dell'essenza del pensatore o del suo pensiero non traspare nulla; per lo meno non immediatamente, per lo meno non per gli occhi curiosi della moltitudine; questi occhi vedono solo ciò che immediatamente li colpisce, vale a dire ciò che è evidente e ciò che è loro gradito. Questi occhi non sono inclini a notare ciò che va al di là dell'apparenza, non sono affatto esercitati a seguire il rimando di un segno di questo tipo. Gli occhi della moltitudine sono ciechi per i segni. Come dicono i Greci, per i πολλοί, ossia per « i piú », ciò che va al di là dell'apparenza è mera fantasticheria e pura invenzione. Infatti la moltitudine si attiene prevalentemente a ciò che è « reale » e semplicemente dato, e non ha l'occhio per cogliere ciò che non è appariscente, in cui invece si nascondono i segni autentici. Il forno rimanda al pane e al fuoco, e nel fuoco vi è il rimando al calore e al chiarore. L'« uomo comune » vede proprio solo un forno. E chi ancor oggi legge questo ingenuo aneddoto del pensatore nel forno deve ammettere con ragione che ci si spinge « troppo avanti », se qui si intravvede un segno del fuoco e un rimando al calore e alla luce.

Il gioco da fanciulli, di cui ci parla il secondo aneddoto, rimanda all'aspetto disinvolto, tranquillo, leggero e libero del gioco che, proprio in quanto gioco, ha le sue regole e le sue leggi e rimane comunque un qualcosa di impegnativo e di definito, che noi indichiamo col termine « mondo », un mondo in cui coloro che partecipano al gioco si trovano immersi senza però sprofondarvi.

Improvvisamente se, attenendoci ai due « aneddoti », consideriamo attentamente i due luoghi in cui si trova il pensatore, non pensiamo piú al pensatore, ma al luogo presso cui egli dimora. Seguiamo i segni che indicano il fuoco e

il gioco. D'ora in poi possiamo tralasciare la « personalità » del pensatore. Ci atteniamo soltanto al luogo presso cui si trova, perché esso determina il suo soggiornare; a partire da esso si determina a sua volta il suo atteggiamento, e a partire da quest'ultimo il suo comportamento, vale a dire il suo pensiero. Quando diciamo Eraclito non pensiamo a quest'uomo in quanto « creatore » di una filosofia; pensiamo al « fuoco » e al « gioco ». Pensiamo a questi segni caratteristici, perché proprio essi rinviano a ciò che deve esser pensato dal suo pensiero, e che è ciò con cui egli intrattiene un rapporto di amicizia – la φιλία τοῦ σοφοῦ – e sul quale si basa quel pensiero che si chiama appunto « filosofia ».

In futuro dovremo notare con attenzione se e in che misura nella parola di questo pensatore si parli essenzialmente di « fuoco » e di « gioco », se e come col « fuoco » e col « gioco » venga nominato qualcosa di costitutivamente essenziale, che al tempo stesso rimanda alla presenza degli dei. In seguito – forse un bel giorno improvvisamente, forse dopo molti anni – ci accorgeremo in qual modo singolare e degno di attenzione stiano le cose a proposito di questi due ingenui « aneddoti » sul pensatore Eraclito.

2) *Ciò che è da pensare, indicato nei segni che contraddistinguono Artemide: la lira, l'arco e la fiaccola. L'oscurità del pensatore*

I due aneddoti, anche se ciascuno in modo diverso, mostrano che al soggiornare del pensatore in un determinato luogo appartiene la presenza degli dei. Entrambi gli aneddoti accennano anche al fatto che questa vicinanza degli dei è di natura particolare. Perciò facciamo bene a non parlare troppo, né troppo forte, né troppo spesso, degli dei. Pur mantenendo la dovuta cautela sotto questo punto di vista, non possiamo però tralasciare ciò che compare raramente, dato che nel secondo aneddoto – e poi anche in un altro racconto – viene nominata proprio la dea Artemide. Per spiegare questo fatto, un chiarimento plausibile potrebbe essere ricordare che Eraclito era comunque un Ἐφέσιος; la dea Artemide quindi non sarebbe tanto caratterizzante per Eraclito come pensatore, quanto per Eraclito come abitante di Efeso. Infatti fin dai tempi antichi esisteva a Efeso un tempio di Artemide, l'« Artemisio ». Artemide si chiama anche Διώνη o « Diana ». La dea Artemide è la sorella del dio Apollo. La presenza di entrambi, che secondo la leggenda nacquero sull'isola di Delo, si è diffusa nel mondo e il segno del suo imporsi è la luce e la luminosità. Artemide si manifesta con le fiaccole tra le mani perché è la φωσφόρος, colei che porta la luce. Artemide vaga per monti e per boschi e la si incontra in quei luoghi in qualità di cacciatrice. Ella caccia gli animali, nei quali in un modo tutto particolare si manifesta il « vivente », tanto che ancor oggi con i termini « zoologico » e « animale » si intende non soltanto l'animalità, ma anche l'essere vivente. Ricordiamo la definizione occidentale dell'essenza dell'uomo: ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, l'essere vivente raziocinante; al posto di essere vivente, Nietzsche dice ad esempio semplicemente « animale ».

Gli animali, l'arte di seguire le loro tracce e di assalirli nel momento culminante della loro « vita », appartengono alla φύσις che viene chiamata

con un termine poco adatto « natura ». La parola φύσις significa: il sorgere da se stesso in uno spazio aperto e libero, lo stare in ciò che è sorto manifestandosi e nel manifestarsi offrirsi allo spazio libero, seguendo però in questo una regola. Quindi l'essenza [*das Wesen*] del gioco è proprio quella di « dispiegarsi » [*zu "wesen"*]. Alla φύσις appartiene il gioco. Le ninfe, che partecipano al gioco della « natura », sono le compagne di Artemide. Il segno del « gioco armonico », del gioco in assoluto, è la lira. Essa appare nella forma dell'arco. Pensando grecamente – ossia cogliendo il « manifestarsi » come « essere » – la lira « è » proprio l'arco. Quest'ultimo scaglia le frecce annunciatrici di morte. La cacciatrice, che va a caccia del vivente affinché questo trovi la morte, ha i segni caratteristici del gioco e della morte, vale a dire la lira e l'arco. L'altro suo segno caratteristico, « la fiaccola », proprio in quanto è una fiaccola consumata e spenta, è il segno della morte. Colei che porta la luce è anche colei che annuncia la morte. Vita e morte, luce e notte si corrispondono [*entsprechen*] proprio in quanto si « contrappongono » [*widersprechen*]. Artemide, colei che si erge verso l'alto, proprio col suo manifestarsi lascia intravvedere in tutto l'ente questa « contrapposizione ». Ella è la manifestazione di ciò che si contrappone e in nessun luogo e mai è disposta a eliminare questa contrapposizione o ad abbandonarla a favore del prevalere di uno dei due elementi che si contrappongono. Colei che porta la luce, in quanto è portatrice di morte, *è* la manifestazione di ciò che si contrappone. E lo è in quanto originariamente lascia intravvedere nell'ordinario [*das Geheuere*] l'aspetto straordinario [*das Ungeheuere*] proprio della lotta. Artemide è colei che porta la lotta essenziale, la ἔρις. Questa lotta non solo è insuperabile, ma appartiene all'essenza stessa della lotta contrastare ogni suo superamento e ogni tentativo che vada in quella direzione.

Certamente, usando il termine « lotta », dobbiamo tener lontana qui la rappresentazione comune della lotta, che fa riferimento all'ambito della lite e della contesa. Anche termini quali « combattimento » e « guerra » non corrispondono sufficientemente all'essenza della « lotta » che qui abbiamo menzionato, all'essenza della ἔρις. Ogni combattimento e ogni guerra è un modo e una specie differente di lotta, della ἔρις qui menzionata, ma quest'ultima nella sua essenza non è mai necessariamente identica al « combattimento » e alla « guerra ». Il tentativo di seguire col pensiero ciò che per il pensatore iniziale Eraclito deve essere pensato, incontrerà la luce e il fuoco, il gioco e la vita, e in tutto questo incontrerà la « lotta ». Ciò che la dea Artemide lascia apparire nel suo manifestarsi si mostra in ciò che per il pensatore rimane da pensare.

Artemide è la dea di Eraclito poiché ella, in quanto dea, si dà a vedere in ciò che si schiude al pensatore iniziale di questo pensiero e si trova vicino ad esso.

La parola di questo pensatore sta sotto la protezione di questa dea e questa parola è il dire [*die Sage*] di ciò che deve essere detto. Ma poiché la parola non si basa sul mero risuonare dei termini e poiché il testo, per quel che è, risuona a partire dalla parola inizialmente silenziosa, proprio per questo i termini e le strutture semantiche possono frantumarsi nello scritto e nel libro, mentre la parola è destinata a restare.

Degli scritti di Eraclito possediamo soltanto frammenti. Come sarebbe agevole il nostro tentativo di seguire il pensiero di questo pensatore se possedessimo intatti i suoi scritti! Eppure ci fa riflettere sapere che Eraclito fin dall'antichità, già dall'epoca in cui i suoi scritti erano accessibili nella loro completezza, veniva soprannominato ὁ Σκοτεινός, « l'oscuro ». Anche l'appropriazione degli scritti nella loro completezza ad opera del pensiero sarebbe quindi altrettanto difficile. Oppure il soprannome ὁ Σκοτεινός sarebbe semplicemente un'etichetta che gli affibbiarono coloro che resero oscuri i suoi pensieri di per sé chiari in quanto non li compresero? Allora questo soprannome deriverebbe solo dall'incomprensione degli altri e non toccherebbe l'essenza del pensatore stesso. Eraclito gode « fama » di essere oscuro, una fama che facilmente un pensatore può avere. Cicerone spiega che l'oscurità di questo pensatore è dovuta ad un intenzionale camuffamento dei suoi propri pensieri. Hegel ritorce contro Cicerone questa spiegazione e al suo posto ne fornisce un'altra. Secondo lui il motivo dell'oscurità sarebbe dovuto alla struttura sintattica ancora lacunosa della lingua arcaica. Ma noi impareremo lentamente che l'aspetto « primitivo » del pensiero arcaico non è sinonimo di rozzezza e di insufficienza, bensí il carattere « primitivo » dell'iniziale [*das Anfängliche*] sta proprio nella semplicità che lo contraddistingue in modo peculiare. La lingua dei pensatori iniziali ha il tratto nobile dell'iniziale. La parola è nel momento iniziale del dire.

§ 2. *La parola nell'inizio del pensiero*

a) *La « oscurità » del pensiero essenziale: l'essenziale nascondersi di ciò che è da pensare (essere)*

Se, per stabilire il carattere nobilmente elevato della parola, ci basiamo su quel che nella parola stessa deve essere espresso, che cosa vi è di piú adatto di un detto di Eraclito? Dove la parola si esprime con maggior precisione? Ma il rango elevato e iniziale di questa lingua pensante non dipende da un particolare talento linguistico del pensatore, bensí è insito nell'essenza stessa di ciò che in questo pensiero viene pensato e rimane da pensare e che in quanto tale richiama la parola, in modo che il pensatore deve solo seguire questa chiamata. All'inizio del dire originario la parola non è ancora decaduta a semplice « espressione linguistica » e non si è ancora espressa in « locuzioni », ciascuna delle quali potrebbe liberamente essere sostituita a piacimento da altre. La parola è qui ancora nella sua essenza iniziale; è la parola, senza che i poeti e i pensatori iniziali posseggano già un sapere della sua essenza nascosta, o anche soltanto ne sentano il bisogno.

Ma nel pensiero iniziale ciò che è da pensare, in quanto è il fondamento della parola nel suo significato nobilmente elevato, è al tempo stesso il motivo dell'oscurità di questo pensiero. Hegel non sarebbe il pensatore che è stato se si fosse accontentato della superficiale spiegazione dell'oscurità di Eraclito e non avesse detto della sua filosofia quanto segue: « L'oscurità di questa

filosofia è dovuta soprattutto al fatto che in essa viene espresso un profondo pensiero speculativo »,[12] vale a dire il concetto, l'idea che si contrappone all'intelletto e non può essere colta da esso, anche se per esso (per l'intelletto) la matematica è cosa assai facile. Per comprendere sufficientemente questa spiegazione di Hegel dobbiamo aver chiaro che cosa egli intenda per « concetto » e per « idea » e che cosa intenda col termine « speculativo ». A questo proposito sarebbe necessaria una discussione sull'essenza della metafisica dell'età moderna, vale a dire una esposizione dell'essenza della verità, nella quale si viene a trovare l'essente nella sua totalità esperito secondo il pensiero dell'età moderna. Ma, tenendo conto di ciò che queste riflessioni si propongono, anche senza queste ampie discussioni possiamo individuare quale sia « principalmente » per Hegel il fondamento e l'essenza dell'« oscurità » di Eraclito. L'oscurità non sta tanto nel modo di esprimersi confuso di Eraclito, quanto nella « filosofia » stessa, poiché essa pensa in un modo che non risulta familiare all'intelletto comune e perciò risulta sempre difficile per esso. Per questo il pensiero filosofico, conformemente alla sua essenza, rimane oscuro per il punto di vista del pensiero comune. Dunque la filosofia è sempre e necessariamente oscura proprio in quanto viene presa in considerazione dal punto di vista del semplice intelletto, vale a dire del rappresentare e dell'intendere quotidiani. Eraclito è quindi ὁ Σκοτεινός, « l'oscuro », non perché egli si esprima appositamente o inavvertitamente in modo incomprensibile, bensí proprio perché in generale ogni pensiero comprensibile si esclude di per se stesso dal pensiero del pensatore, vale a dire dal pensiero essenziale. Per quest'ultimo invece la filosofia come tale non è oscura. La sua essenza consiste per Hegel proprio nel portare alla luce del sapere, alla certezza incondizionata, ciò che in un primo momento si presenta nascosto e inaccessibile. Ciò che si deve sapere si pone esso stesso nella chiarezza del sapere incondizionato, in cui viene cancellata ogni traccia di oscurità, vale a dire ogni traccia di ciò che non si sa ancora in modo incondizionato. Pensando in questo modo l'essenza della verità della filosofia come « scienza » assoluta, Hegel conclude il 28 ottobre 1816 la sua lezione inaugurale presso l'Università di Heidelberg con le seguenti parole:

« L'essenza dell'universo, che in un primo momento si presenta nascosta e inaccessibile, non ha la forza di opporsi al coraggio del conoscere: essa (l'essenza dell'universo) deve dischiudersi davanti a lui (al pensatore della filosofia) e deve porre davanti ai suoi occhi la propria ricchezza e farlo godere delle proprie profondità ».[13]

Hegel dunque pensa anche il pensiero di Eraclito nel senso della metafisica dell'età moderna e della metafisica speculativa propria di quest'epoca, la cui configurazione trova il suo compimento in quell'opera di Hegel che egli stesso a ragione ha intitolato « Scienza della logica ». Il modo in cui Hegel intende il rapporto tra la sua « logica » e il pensiero di Eraclito, e il modo in cui comprende quest'ultimo, è espresso dalla seguente affermazione dello stesso Hegel: « Non vi è alcuna frase di Eraclito che non sia contenuta nella

[12] G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. XVII, p. 348 [tr. it. cit., vol. I, p. 311 (*N.d.T.*)].
[13] *Ibid.*, p. 22 [tr. it. cit., vol. I, p. 3 (*N.d.T.*)].

mia logica ».[14] Ugualmente Nietzsche, in un passo in cui elenca i suoi « antenati », nomina in primo luogo « Eraclito », poi « Empedocle », poi « Spinoza », quindi « Goethe ».[15]

Tuttavia per Hegel Eraclito non compare soltanto nella « logica », sullo sfondo storico del compimento della sua metafisica. Eraclito è già presente per il giovane Hegel, per lo studente di filosofia, e per i suoi amici Hölderlin e Schelling. I tre abitavano insieme a Tübingen in una stanza di un collegio (il collegio degli agostiniani). Allora, come in tempi piú recenti, vi era l'usanza tra amici di annotare parole commemorative in particolari libri ricordo. Hölderlin scrisse per l'amico Hegel la seguente annotazione:[16]

Goethe
passione e amore sono
le ali delle grandi azioni.

Tüb.
il 12 febbr.
1791
S(ymbolum). Εν και παν

Scritto per ricordo
il tuo amico
M. Hölderlin

Della vicinanza di Hölderlin nei confronti di Eraclito sappiamo già qualcosa dall'*Iperione*. Nel dialogo che si svolge durante il tragitto verso Atene, durante il quale è stata forse costeggiata l'isola di Delo, sorge la domanda: « Perché in modo particolare gli ateniesi dovettero essere anche un popolo filosofico? ». D'accordo con le parole di Diotima, Iperione afferma: « La grande parola di Eraclito, l'ἓν διαφέρον ἑαυτῷ (l'Uno in se stesso differenziato), avrebbe potuto trovarla solo un greco, poiché è l'essenza della bellezza, e prima che essa venisse trovata non esisteva la filosofia. Allora si poté dire che il Tutto era presente. Il fiore era sbocciato; si poteva solo scomporre ».[17] Ὑπερίων è il nome che indica colui che si spinge piú avanti degli altri, che va verso ciò che per l'« uomo ragionevole » è sempre « troppo oltre ».

Dobbiamo però tener conto che tra la metafisica di Hegel e la parola di Eraclito vi sono due millenni e mezzo di storia occidentale; dobbiamo anche tener conto che, all'incirca dopo Platone, il pensiero occidentale a partire dal suo inizio si è trasformato in qualcosa d'altro, ha assunto un'essenza che si è consolidata in seguito, ossia l'essenza della metafisica. Tenendo conto di questo, allora anche la spiegazione fornita da Hegel circa l'oscurità del pensiero eracliteo non ci sembra affatto soddisfacente.

Eppure proprio il presupposto, appena ricordato, della metafisica di Hegel – secondo cui l'universo non sarebbe in grado di opporsi al coraggio del conoscere ma *dovrebbe* necessariamente aprirsi alla volontà della certezza assoluta –, proprio questa esperienza fondamentale del pensiero hegeliano è

[14] *Ibid.*, p. 344 [tr. it. cit., vol. I, p. 306 (*N.d.T.*)].
[15] F. NIETZSCHE, *Werke (Grossoktavausgabe)*, Leipzig 1895 ss., Bd. XIV, p. 263 [*Opere*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 ss., vol. VIII, t. I, p. 247 ss. (*N.d.T.*)].
[16] F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VI, p. 232.
[17] *Ibid.*, Bd. II, p. 181 s. [*Iperione*, tr. it. di G.A. Alfero, UTET, Torino 1968, p. 109 (*N.d.T.*)].

completamente non greca [*ungriechisch*]. L'universo – che in greco si dice ὁ κόσμος –, colto nell'essenza del suo essere, è piuttosto ciò che si nasconde ed è quindi ciò che è *essenzialmente* « oscuro ». Il rapporto del pensiero iniziale con ciò che esso deve pensare viene determinato inizialmente a partire da ciò che si nasconde. Se però il pensiero, dovendo pensare ciò che si nasconde, lo deve lasciare essere per ciò che è, allora il modo di conoscere di questo pensiero essenziale non può mai essere una « volontà » che costringe l'universo ad abbandonare la sua oscurità. Ora, poiché ciò che è da pensare [*das Zu-denkende*] è nella sua essenza ciò che si nasconde [*das Sichverbergende*] e perciò proprio in questo senso può essere detto « ciò che è oscuro » [*das Dunkle*], proprio per questo e solo per questo anche il pensiero, che rimane conforme a ciò che è « oscuro » esperito in quanto tale, rimane esso stesso necessariamente oscuro. Pensata in questo modo, l'« oscurità » indica allora una modalità essenzialmente necessaria del nascondersi. Il pensatore Eraclito è l'oscuro perché il suo pensiero conserva in ciò che è da pensare l'essenza che propriamente gli appartiene. Eraclito non è ὁ Σκοτεινός, « l'oscuro », perché egli si esprime intenzionalmente in modo non chiaro; non è neppure « l'oscuro » perché ogni « filosofia » sembra « oscura », ossia incomprensibile, per l'intelletto comune e per il suo punto di vista. Eraclito è invece « l'oscuro » perché *egli* pensa l'essere come ciò che si nasconde e deve dire la parola in modo conforme a questo pensiero. La parola del pensiero iniziale custodisce « ciò che è oscuro ». Una cosa è custodire ciò che è oscuro, altra cosa è imbattersi in qualcosa di oscuro come se si trattasse di un limite. Custodire ciò che è oscuro nella modalità del pensiero è essenzialmente diverso da ogni tipo di « mistica » e dallo sprofondare nella notte. Poiché il pensiero iniziale pensa ciò alla cui essenza appartiene il nascondersi, proprio per questo ciò che è oscuro rimane qui necessariamente e sempre un termine caratteristico del pensiero. In seguito alla sua fama la filosofia di Eraclito rimane nettamente « oscura » anche nel modo superficiale in cui appare all'opinione comune. Questa oscurità, che deriva ad Eraclito dal « tema » del suo pensiero e che perciò lo contraddistingue, anche solo considerata di per sé come semplice « impressione », ha finito per caratterizzare questo pensatore col soprannome ὁ Σκοτεινός e in seguito ha finito per comprendere l'oscurità in un senso comune.

b) *Ciò che essenzialmente è in contrapposizione e il pensiero dialettico. Il linguaggio inadeguato della dialettica*

La dea del pensiero di questo pensatore, che viene chiamato « l'oscuro » ed effettivamente è « l'oscuro », sarebbe « Artemide », che viene soprannominata « colei che porta la luce ». Il pensiero del pensatore, che pensa l'oscuro e che si dice egli stesso l'oscuro, sarebbe « apollineo », vale a dire essenzialmente legato alla luce. Come si conciliano questi due aspetti? Φωσφόρος, « portante luce », e σκοτεινός, « custodente l'oscurità », si escludono come il giorno e la notte.

Ma nel frattempo dalle poche indicazioni introduttive sappiamo già che

ogni volta che ci imbattiamo in ciò che apparentemente è inconciliabile e in se stesso contraddittorio, raggiungiamo l'essenziale. L'oscuro e il chiaro si coappartengono, ma non tanto nel senso che dove vi è oscurità dovrebbe necessariamente esservi anche chiarore e viceversa. Piuttosto l'oscuro « è » nella sua essenza il chiaro, e il chiaro « è » nella sua essenza l'oscuro. Innanzitutto noi avvertiamo questo nesso solo quando il chiarore è puro chiarore, vale a dire quando il chiarore si diffonde in una misura tanto superiore alla nostra portata e alle nostre capacità, proprio per questo non vediamo piú nulla. Questo non può dipendere da noi, ma deve avere una ragione nel fatto che il chiarore e la luminosità nella loro essenza sono qualcosa di simile a ciò che nasconde.

Quando diciamo che l'oscurità « è » la luminosità e che la luminosità « è » l'oscurità, oppure quando diciamo che il vivente è il mortale e il mortale è il vivente, ci sembra di parlare proprio come Eraclito. In verità tutto questo resta per lo piú mera chiacchiera. Su questo punto non dobbiamo illuderci. Infatti dovunque nell'ambito del pensiero essenziale sussista la possibilità di pensare ciò che è estremo, decisivo e unico, là e solo là vi è anche il costante pericolo di andare incontro ad un estremo appiattimento e di finire nella mera chiacchiera quasi meccanica. Dove questo pericolo non viene superato sorge il clamoroso strepitio della vuota contrapposizione di termini opposti: luce e oscurità, vita e morte, veglia e sonno, movimento e quiete, libertà e necessità, infinità e finitezza. Dall'epoca di Platone in poi – e nuovamente a partire soprattutto dalla metafisica dell'idealismo tedesco – questo modo di pensare insieme gli opposti in una unità superiore si chiama pensiero « dialettico ». Qualcuno potrebbe pensare di simulare con un simile clamore « dialettico » un senso assai profondo e atteggiarsi in questo modo a pensatore. Ricorrendo all'aiuto del metodo dialettico e spostando le parole di Eraclito da un estremo all'altro, una persona abile potrebbe fare come se egli stesso fosse Eraclito, anzi un Eraclito « piú grande », perché egli avrebbe compreso Eraclito e lo avrebbe superato. Ma questa considerazione ci aiuta assai poco nella comprensione di Eraclito. Dobbiamo tuttavia osservare che già a partire da Hegel, e soprattutto a partire da Nietzsche, il pensiero, la forma e la parola di Eraclito sono stati avvolti da un'atmosfera, cui difficilmente sono sfuggiti sia gli interpreti inesperti che quelli assai abili. Questa atmosfera, che circonda Eraclito, nasce da una sbrigativa applicazione del pensiero dialettico, che in se stesso nasconde un pericolo specifico che neppure pensatori esperti possono evitare completamente. Infatti persino il pensiero di Hegel e quello di Schelling sono talvolta finiti tra le maglie della dialettica. Come potrebbero i successori, che non pensano piú a partire dall'esperienza della « sostanza », non correre un rischio maggiore? Perché essi devono fare a meno del pronto strumento della dialettica, se ciò che viene detto dalle parole di Eraclito salta loro agli occhi in una forma contraddittoria? Noi tutti, senza saperlo, siamo ancora esposti al pericolo di una applicazione inadeguata della dialettica. Per questo l'avvertimento è necessario.

Nel tentativo di prestare ascolto al pensiero di Eraclito ci troviamo in verità a procedere su un terreno pericoloso. Usando un'immagine certamente del tutto inadeguata, ma tuttavia proprio per questo comprensibile per il modo di

rappresentare proprio dell'età moderna, potremmo dire: l'ambito in cui si inscrivono le parole di questo pensatore è come un campo minato dove il minimo passo falso manda tutto in polvere e fumo. Stiamo attenti a non scambiare ciò che è essenzialmente oscuro con ciò che è semplicemente offuscato. Ricordiamo che il pensiero di Eraclito sta sotto la protezione della dea Artemide, ma che noi dobbiamo (perlomeno) seguire il corso di questo pensiero senza questa dea. Ogni passo quindi richiede precisione e per questo è necessario intravvedere ciò che è possibile e ciò che non lo è. Nello stesso tempo perciò – anche tramite la riflessione ora conclusa, che è solo preparatoria – dobbiamo avere chiaramente presente in quale forma la parola di Eraclito ci venga incontro.

c) *La forma in cui è stata tramandata la parola di Eraclito e la chiarificazione dei frammenti a partire dall'esperienza di ciò che è da pensare*

Quanto piú iniziale è il pensiero, tanto piú profondo è il legame che ciò che esso pensa intrattiene con la parola. Quanto piú ciò che è pensato originariamente rimane custodito nella parola in modo intatto, tanto piú dobbiamo custodire con la massima cura la parola che possediamo e osservarla nel suo manifestarsi. Perciò è necessario conoscere nel modo piú possibile preciso la forma in cui la parola di Eraclito ci è stata tramandata. Se nell'ambito della storia essenziale, cui appartiene la storia del pensiero, non esiste la casualità, allora il modo in cui ancora ci parla la parola iniziale di Eraclito deve costituire un fatto del tutto particolare.

La tradizione conosce un Ἡρακλείτου σύγγραμμα, uno « scritto », oppure, come anche si dice, un'« opera » di Eraclito. Di questo scritto ci sono stati conservati dei « pezzetti ». Dobbiamo accontentarci di « frammenti ». Alcuni pensatori posteriori, Platone ed Aristotele, Teofrasto e altri studiosi di filosofia che si sono succeduti, come Sesto Empirico, Diogene Laerzio, lo scrittore Plutarco, ma anche i Padri della Chiesa cristiani, come Ippolito, Origene e Clemente Alessandrino citano nelle loro opere alcuni « passi » dello scritto di Eraclito. Questi passi citati costituiscono i frammenti che noi possediamo. Essi sono formati da piú frasi o da un'unica frase, e talvolta sono anche soltanto spezzoni di frasi o singole parole. Poiché negli autori sopra elencati la scelta dei passi citati è determinata dal loro ragionamento, con un piú preciso esame del luogo in cui tali citazioni vengono reperite negli scritti posteriori possiamo arrivare a stabilire al massimo solo il contesto in cui rientra la citazione ma non quello da cui essa è stata estrapolata. Le citazioni non ci trasmettono l'essenziale, vale a dire l'unità principale e l'articolazione dell'interna struttura dello scritto di Eraclito. Solo facendo costante riferimento alla sua struttura unitaria si potrebbe vedere quale è il luogo di appartenenza dei singoli frammenti; solo con un'operazione di questo tipo i frammenti sparsi e privi di contesto potrebbero essere ordinati in un contesto loro proprio e in grado di sostenerli.

In epoca recente si è iniziato a raccogliere i frammenti. Noi oggi siamo a conoscenza di circa centotrenta frammenti. Essi devono rimanere ammucchiati

in modo disordinato, oppure possono essere ordinati? Il numero dei frammenti, e soprattutto l'importanza del contenuto di molti di loro, fa nascere la speranza di poter ricomporre nuovamente il tutto con i pezzetti che ci sono rimasti, come si fa con i resti di una coppa o di un vaso greco. Ma nel caso dei frammenti di Eraclito le cose non sono cosí semplici. I resti di una coppa vengono recuperati tutti insieme in un unico luogo; inoltre possediamo altre coppe in buono stato e completamente conservate. Lo scritto di Eraclito invece è qualcosa di unico. In questo caso non vi è un possibile oggetto di paragone. Ogni tentativo di ricostruire l'unità a partire dai frammenti disponibili è dunque lasciato al caso. Possiamo perciò affidare alla « ricerca filologica » la difficile impresa della ricostruzione. Per quanto ci riguarda ci limitiamo a interrogarci sul « contenuto » dei frammenti e cerchiamo di ripensare i pensieri che essi esprimono.

Tutto questo sembra facile a dirsi. Subito però ci chiediamo quale tra i centotrenta frammenti sia da considerare centrale per ciò che questo pensatore pensa. Se, come è necessario, proprio all'inizio di queste chiarificazioni cerchiamo di focalizzare lo sguardo su questo punto centrale, quali frammenti dobbiamo prendere in considerazione? Da dove trarre l'idea guida per stabilire la successione dei frammenti? Qui non è forse tutto arbitrario? Oppure esiste un nesso vincolante? Questi interrogativi sono importanti, ma lo sono solo in quanto consideriamo l'ordine dei frammenti dall'esterno, evitando cosí costantemente la cosa piú importante, che consiste nell'esperire dalla parola di questi frammenti ciò che è essenziale. Tuttavia, da un punto di vista puramente estrinseco, i frammenti devono essere presenti in una raccolta già disponibile e devono essere riconoscibili e comunicabili.

Ora esiste una raccolta dei frammenti, in cui essi sono disposti in un ordine progressivo e sono contrassegnati da un numero. Questa raccolta, redatta dal filologo Hermann Diels, risale al 1901 (i frammenti di Parmenide furono pubblicati da lui già nel 1897); Diels ha successivamente inserito i frammenti di Eraclito nella piú ampia raccolta che comprende tutti i frammenti dei pensatori greci delle origini, apparsa per la prima volta nel 1903 col titolo *Die Fragmente der Vorsokratiker* [I frammenti dei Presocratici]. Oggi i frammenti vengono dappertutto citati e numerati secondo questa edizione. A tutt'oggi non sono disponibili edizioni particolari dei frammenti di Eraclito. Poiché i frammenti hanno prevalentemente una lunghezza molto ridotta, verranno scritti alla lavagna e tradotti, seguendo l'ordine in cui verranno spiegati durante questo corso di lezioni. Noi manteniamo naturalmente la numerazione data da Diels, ma non seguiamo la successione stabilita da questa numerazione. Il frammento che Diels ha contrassegnato col numero 1 non è per noi essenzialmente il primo.

Se però ora traduciamo e spieghiamo i frammenti seguendo un ordine diverso, questo non vuol dire affatto che l'ordine da noi proposto intenda riprodurre in una forma migliore e piú esatta la struttura dello scritto di Eraclito. A questo dobbiamo rinunciare per sempre. Ma che cosa potrebbe accadere se l'impossibile diventasse un giorno possibile, se lo scritto di Eraclito ci fosse offerto improvvisamente nella sua forma integrale? La filologia sarebbe allora dispensata dal faticoso lavoro della ricostruzione dei testi. Di piú

veramente non si sarebbe ottenuto. Infatti il compito dell'appropriazione inizia solo a questo punto. Possediamo da lungo tempo i dialoghi di Platone e i trattati di Aristotele, i quali dal punto di vista cronologico sono piú vicini a noi di Eraclito. Possediamo scritti e lettere di Leibniz. Conosciamo il testo completo e originale delle opere principali di Kant. Tutte queste cose che possediamo, se considerate come opere semplicemente presenti, non garantiscono affatto che noi già « sappiamo » che cosa esse contengono. Questa conoscenza può rimanere di per se stessa una mera conoscenza del passato, senza che la parola di questi pensatori venga risvegliata nel suo avvenire storico. La « dotta » conoscenza del suo contenuto è tanto astorica quanto la compilazione della lista delle occorrenze giornaliere. Il fatto che le biblioteche posseggano gli scritti dei pensatori non garantisce già di per sé che noi siamo in grado, o solo anche disposti, a ripensare ciò che in quegli scritti è stato pensato. Piú essenziale di quanto possa essere la conservazione completa e il possesso degli scritti di un pensatore nella loro integrità è il fatto che noi stessi, anche se da lontano, entriamo in rapporto con ciò che per il pensiero di questo pensatore è da pensare. Noi non abbiamo di mira un lavoro filologico-storiografico, che attui una ricostruzione dello scritto di Eraclito, bensí cerchiamo di tenerci pronti affinché la parola tramandata ci venga incontro a partire dal suo centro essenziale. La chiarificazione dei frammenti, se deve essere una chiarificazione pensante e adeguata ad essi, deve pensare solo a esperire ciò che è da pensare. Se questo tentativo possa riuscire non si può stabilire in anticipo, né si può calcolare successivamente tenendo conto del risultato ottenuto. Ma se il risultato non si può stabilire « oggettivamente » tanto meno questo tentativo rimane un'impresa « soggettiva ». Ciò che è da pensare non è nulla di « oggettivo »; questo pensiero non è nulla di « soggettivo ». Qui la distinzione tra oggettivo e soggettivo non trova posto alcuno. Essa è estranea al mondo greco e specialmente all'ambito del pensiero iniziale. Per questo anche gli interrogativi appena sollevati, circa la possibilità o l'impossibilità di una adeguata ricostruzione dello scritto di Eraclito, perdono la loro importanza. Innanzitutto riconosciamo che è una fortuna se la parola del pensatore iniziale ci è stata trasmessa solo in frammenti. Infatti dobbiamo notare che per ogni frammento è necessaria da parte nostra una adeguata attenzione, mentre nel caso felice in cui le parole iniziali fossero state conservate integralmente si potrebbe rafforzare in noi assai piú facilmente e con maggiore intransigenza l'ostinazione di una crescente saccenteria. Perciò, concludendo questa trattazione preliminare, non è necessario fornire da parte nostra alcuna ampia assicurazione, dato che non crediamo di mettere una volta per tutte sotto gli occhi l'« unico vero Eraclito ». È già sufficiente che l'indicazione di una via che porta alla parola di Eraclito abbia il barlume del vero, vale a dire di ciò che può illuminare.

Ripetizione

Il problema dell'identità del pensato nel pensiero iniziale in quello moderno. La parola tramandata del pensiero iniziale (Eraclito) e la dialettica

Eraclito viene detto « l'oscuro » perché egli è l'oscuro. È il pensatore « oscuro » perché egli, essendo piú iniziale [*anfänglicher*] degli altri, in ciò che è da pensare pensa proprio ciò che può venire chiamato oscuro, in quanto ha la caratteristica fondamentale di nascondersi. La denominazione ὁ Σκοτεινός, l'oscuro, venne data ad Eraclito perché si suppose oscuramente che il suo pensiero fosse sulla traccia di ciò che si impone proprio come oscuro all'interno stesso di ciò che è da pensare. Ma l'esplicita aggiunta della denominazione non deriva affatto da una comprensione consapevole di questa oscurità.

Nel frattempo si è cercato perciò di spiegare questa denominazione in diversi modi. Accanto alle chiacchiere superficiali di Cicerone vi è la fondazione « speculativa » di Hegel. Ma quest'ultima è tanto poco vera quanto la prima. La spiegazione dell'oscurità di Eraclito fornita da Hegel è poco vera perché non è greca e occulta proprio l'essenza del pensiero iniziale. In accordo con l'intera metafisica dell'età moderna, Hegel presuppone che ciò che la filosofia pensa non solo non possa opporsi alla volontà di dischiudere l'essenza dell'universo, ma innanzitutto non voglia opporvisi proprio per conformità alla sua essenza. La totalità dell'essente è piuttosto caratterizzata dalla volontà di esprimersi, vale a dire dalla volontà di venire a manifestarsi. La modalità piú alta di questo manifestarsi si compie nel pensiero della metafisica e ad opera di esso, in quanto la metafisica discute dell'essenza dell'assoluto che si manifesta nel suo stesso manifestarsi. Discutere si dice in greco διαλέγεσθαι. Il linguaggio della dialettica è quella parola, λόγος, in cui si compie il manifestarsi, φαίνεσθαι. Riassunto in un unico termine, il manifestarsi dell'assoluto – la cui assolutezza consiste nel volersi manifestare – è nel linguaggio della dialettica la « Fenomenologia » nel senso in cui Hegel pensa questo termine. La fenomenologia, il venire a manifestarsi nella parola della dialettica, è l'essenza dell'assoluto, ossia è, nel linguaggio di Hegel, l'essenza « dello spirito ». Lo spirito stesso non accade in nessun altro modo che non sia quello della fenomenologia. La fenomenologia è l'avvenimento piú peculiare « dello » spirito. Certamente qui non possiamo mostrare in che senso anche Schelling, che a prima vista sembra porsi in netto contrasto con la metafisica di Hegel, pensi tuttavia a partire dalla stessa esperienza fondamentale della metafisica moderna e, proprio come Hegel, pensi l'assoluto come ciò che si *vuole* rivelare, in modo tale che questa volontà non è niente altro che l'essere dell'assoluto. Abissalmente diverso da tutto questo è invece ciò che si apre di fronte ai pensatori iniziali, in quanto è ciò che è da pensare. Non si tratta di una volontà *di manifestarsi*, né tanto meno di una « volontà ». Se però Hegel – e in modo diverso Nietzsche – hanno visto in Eraclito il loro grande precursore e antenato, nel secolo XIX, il secolo della storiografia, è accaduto un avvenimento storico, le cui estreme conseguenze non si sono ancora dissolte ma il cui motivo risale quasi all'inizio del pensiero occidentale. Le incomprensioni del

pensiero eracliteo ad opera di Hegel e di Nietzsche non sono perciò dovute ad un semplice errore di pensiero in cui sarebbero incappati entrambi i pensatori e che l'ingegno meglio informato di uno studioso di filosofia potrebbe forse rettificare, se contasse tutti gli errori in cui sono incappati i pensatori a partire da Anassimandro con l'intento di « correggerli ».

Ci faremmo una strana idea dei pensatori se credessimo che essi in ogni caso pensino senza commettere errori. Infatti essi sono pensatori essenziali proprio perché – nonostante i molti errori in cui « incappano » – essi pensano il vero [*das Wahre*]. Perciò anche la discussione critica tra i pensatori ha un carattere e un senso completamente diverso dalla critica e dalla polemica che sono invece consuete e necessarie nell'ambito delle scienze. La discussione tra i pensatori non intende stabilire criticamente se ciò che essi dicono sia giusto o sbagliato. La loro discussione è un colloquio reciproco, per vedere in che misura ciò che essi pensano sia pensato in modo iniziale e si avvicini all'inizio, oppure se se ne allontani, in un modo che pur allontanandosi esso rimanga essenziale e sia sempre quell'unico [*das Eine*] e quel medesimo [*das Selbe*] che ogni pensatore pensa. L'« originalità » di un pensatore consiste nell'aver da pensare nella massima purezza il medesimo, e solo quel medesimo che anche i pensatori precedenti hanno « già » pensato.

Si potrebbe replicare a quanto detto osservando che i pensatori con la loro « originarietà » si rendono superflui dicendo sempre solo il medesimo. In realtà questo è proprio quanto sostengono coloro che hanno voglia di « trarre conclusioni » affrettate, ma non hanno il coraggio di « vedere ». Almeno per noi il medesimo [*das Selbe*] rimane il medesimo solo quando e finché lo cogliamo come se stesso [*als es Selbst*], lo teniamo sotto gli occhi e non lo dimentichiamo. Ma poiché, per diverse ragioni, gli uomini si dedicano preferibilmente a ciò che è sempre nuovo e piú recente, ciò che si riduce ad essere sempre medesimo diventa per loro assolutamente noioso. E proprio perché questo assoluto – ossia il medesimo che sembra noioso – non venga dimenticato compare talvolta, nel corso della storia di un popolo, un pensatore. Veramente questo non è il solo motivo per cui egli fa la sua comparsa e soprattutto non è il motivo piú peculiare. – Perché diciamo ora queste cose sui pensatori? Per poter prestare attenzione quando il momento lo richiede al fatto che i pensatori e ciò che essi pensano sono circondati da una atmosfera del tutto particolare, che non possiamo raggiungere ostentando frivola ammirazione o una critica priva di contenuto. Dobbiamo prestare attenzione a questa differente atmosfera anche perché in questo corso di lezioni una parola detta contro un pensatore potrebbe sembrare una critica estrinseca, mentre è forse solo il tentativo di instaurare una discussione col pensatore nominato. In questo senso l'accenno fatto nella lezione precedente sul pericolo della dialettica e sulla mania dell'interpretazione dialettica del pensiero di Eraclito è assai lontano dal prendere alla leggera l'essenza della dialettica. In essa infatti – e nel fatto che il suo inizio si accompagni all'inizio della metafisica in Platone – si nasconde un rapporto non ancora chiarito col λέγειν, col dire e con la parola. La parola del pensiero iniziale è una parola essenzialmente diversa dal linguaggio della dialettica. Riflettere su questo fatto sarà opportunamente possibile solo dopo aver ascoltato la parola di Eraclito. Se nell'ambito della storia

essenziale – in cui la storia del pensiero [*Denken*] appartiene prima di tutto alla storia della poesia [*Dichten*] – non esiste la casualità, allora il modo e la forma in cui la parola iniziale di Eraclito ci parla deve costituire un fatto del tutto peculiare.

Questa parola ci è stata tramandata in frammenti che sono stati trovati in studiosi, in scrittori e pensatori piú antichi sotto forma di citazioni; essi sono stati estrapolati e successivamente raccolti. Seguendo la numerazione, oggi risultano riportati circa centotrenta frammenti, che sono stati ordinati e numerati progressivamente. L'ordine stabilito dal filologo classico Hermann Diels è quello oggi ritenuto ovunque valido. I frammenti vengono citati secondo questo ordine. Senza voler minimamente intaccare i meriti del filologo o soltanto giudicarli, è lecito affermare che l'ordine dei frammenti, divenuto usuale ad opera di Diels, è piuttosto privo di senso dal punto di vista del contenuto. Questo non esclude che talvolta, seguendo l'ordine dei frammenti che fanno parte della serie numerica, alcuni presentino delle somiglianze perché il testo redatto in modo approssimativo induce ad accostarli. Se noi in questo corso di lezioni seguiamo un altro ordine dei frammenti, non intendiamo in questo modo ricostruire lo scritto di Eraclito, che forse è andato perduto per sempre. Con un approccio che si basa su un'esperienza particolare, faremo solo attenzione a raggiungere ciò che nell'ambito del pensiero iniziale si impone, in quanto è ciò che è da pensare. Posto dunque che l'iniziale [*das Anfängliche*] domini al di là di tutte le sue conseguenze e prima ancora di esse, esso allora non è nulla di quanto si trova dietro di noi, ma è quell'unico [*das Eine*] e quel medesimo [*das Selbe*] che viene prima di noi e incontro a noi in una svolta [*Kehre*] misteriosa.

LA VERITÀ DELL'ESSERE

§ 3. *L'inizio di ciò che è da pensare inizialmente. Il frammento 16*

a) *Osservazione incidentale sul compito del tradurre*

Con il frammento di Eraclito, che noi qui introduciamo per primo seguendo la numerazione proposta, il pensiero intende giungere al punto centrale di ciò che in assoluto per il pensatore dell'inizio – e quindi anche per Eraclito – è da pensare in modo iniziale. Collochiamo nell'« inizio » il frammento 16, che suona:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

« Di fronte al non tramontare (a ciò che non tramonta) affatto per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi? »

La traduzione qui proposta, e quelle che saranno fornite successivamente, devono essere per quanto è possibile fedeli. « Fedele » è qualcosa di diverso da « letterale ». Nella mera traduzione letterale i singoli vocaboli vengono meccanicamente e lessicalmente sovrapposti ad altri corrispondenti. Ma i vocaboli non sono parole. Se dunque la traduzione non deve essere solo letterale ma anche fedele, allora i vocaboli devono ricevere la loro definizione e la loro forma a partire da una preliminare fedeltà nei confronti del detto considerato unitariamente, vale a dire a partire dalla totalità del detto. Ma ogni traduzione resta un ripiego. Se la difficoltà è minima il ripiego può facilmente essere un rimedio valido, come nel caso della traduzione di atti d'ufficio. In questo caso entrambe le parti comprendono di che cosa si tratti, e forse in questo caso ci si comprende persino bene. Nel caso della traduzione di parole di Eraclito invece la difficoltà è grande. Qui il *trans-ducere* diventa un movimento di *passaggio* che porta verso un'altra riva, che non è affatto nota e che si trova al di là di un grande fiume. Si tratta di una peregrinazione, che per lo piú si conclude con un naufragio. In questo ambito del tradurre tutte le traduzioni risultano piú o meno brutte, ma comunque sempre brutte. Da questo giudizio non è esente neppure la traduzione che qui viene proposta. Le traduzioni che si collocano nell'ambito della generale comprensibilità e dei rapporti d'affari possono fare a meno dell'interpretazione. Le traduzioni che si collocano nell'ambito del linguaggio elevato della poesia e del pensiero invece hanno sempre bisogno dell'interpretazione, poiché esse stesse sono già una interpretazione. Queste traduzioni possono dare l'avvio all'interpretazione, oppure portarla a compimento. Ma la traduzione completa delle parole di Eraclito deve necessariamente rimanere tanto oscura, quanto lo è la parola originale.

b) *La domanda su ciò che « mai tramonta » e la sua relazione essenziale con il « nascondimento »*

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Questo detto di Eraclito dice molte cose; innanzitutto dice τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « ciò che non tramonta affatto per sempre » [*das ja nicht Untergehende je*], espressione che possiamo facilmente circoscrivere e al tempo stesso tradurre in una forma piú semplice dicendo: « ciò che mai tramonta » [*das niemals Untergehende*]. Il frammento non dice che cosa sia in questo caso ciò che mai tramonta. Almeno cosí sembra, dato che viene utilizzato il neutro: « ciò che mai tramonta ». Subito dopo nel detto si trova la locuzione πῶς ἄν τις, « come potrebbe qualcuno »; si parla di un τις, è nominato « qualcuno », non un τι, non una cosa o un oggetto, ma un qualcosa che noi interpelliamo con il pronome interrogativo « chi? », rivolgendoci a lui stesso e al suo io. Di tal genere siamo solo noi: gli uomini. L'espressione « qualcuno » intende quindi gli uomini. Per ora rimane imprecisato se con questa espressione si intenda anche qualcosa d'altro che possa essere interpellato mediante il pronome « qualcuno », mediante una frase interrogativa del tipo « chi siete voi? ».[1] Piú avanti si parla di λάθοι, λαθεῖν, λανθάνειν, di essere nascosto, piú precisamente ci si chiede se qualcuno possa rimanere nascosto al di fuori della cerchia degli uomini.

Il detto ha alla fine il punto interrogativo. Ma la domanda è posta in modo tale che essa sembra rispondere a se stessa. Trasposto in forma di risposta, il detto inizialmente espresso in forma interrogativa, suona:

« Di fronte a ciò che mai tramonta, nessuno può rimanere nascosto ».

Da questa evidente variazione della traduzione deduciamo innanzitutto chiaramente che il detto nomina un rapporto esistente tra ciò che non tramonta mai e gli uomini. Questo rapporto è tale che nessuno tra gli uomini si può sottrarre a ciò che non tramonta mai. Siamo tentati di chiederci subito perché sia cosí. Vorremmo sapere in che senso sussiste questo rapporto e su che cosa si fonda. Per questo ci poniamo due interrogativi. Ci chiediamo in primo luogo chi sia mai l'uomo, dato che il discorso verte su un essere nascosto e un non essere nascosto che lo riguarda direttamente; in secondo luogo ci chiediamo poi che cosa sia ciò di fronte a cui – o ciò nel cui ambito – l'uomo non può mai essere colui che si nasconde. Cosí per noi il detto di Eraclito suscita molte domande che immediatamente ci incalzano. Questo non deve meravigliarci, dato che il detto è già esso stesso una domanda. Noi però abbiamo trasformato questa domanda in una risposta e ne abbiamo tratto una enunciazione affermativa, che suona quasi come una tesi. Ma il detto non è forse una mera domanda retorica, vale a dire una domanda che in realtà non è una vera domanda e che anzi ostacola l'interrogare, in quanto nasconde la vera problematicità, sostituendola con una problematicità meramente apparente e facilmente superabile? Ma è poi stabilito una volta per tutte che per l'uomo non vi è alcun modo e alcuna possibilità di rimanere nascosto di fronte a ciò che mai tramonta?

Posto che sia cosí, il detto dice che noi dobbiamo sapere proprio questo. Ma come potremmo saperlo se non riflettiamo su tutto ciò che qui viene detto? E come potremmo riflettere senza interrogare? Forse qui – e proprio qui – l'interrogare si trova di fronte a ciò che non suscita piú domande. Ma come

[1] Cfr. i frammenti 30 e 53.

potremmo arrivare a questo se prima non ci incamminiamo lungo la via dell'interrogare, per imparare cosí ad interrogare in modo giusto? Il modo giusto di interrogare consiste nel sapere a qual punto e di fronte a che cosa non è piú lecito continuare ad interrogare. L'interrogare pensante, e la capacità di interrogazione secondo le modalità del pensiero, è già di per se stesso un sapere originario. Questo sapere dobbiamo apprenderlo interrogando e solo in questo modo. Considerare il detto di Eraclito come una mera domanda retorica potrebbe voler dire non intenderlo come il detto di un pensatore. E inoltre ci muoveremmo con molta difficoltà nel caso di un pensatore che è considerato proprio l'oscuro. Ci chiediamo dunque: che cosa chiede il detto? Esso chiede: πῶς, come, in quale modo, per quale motivo qualcuno tra gli uomini possa sempre rimanere nascosto di fronte a ciò che non tramonta mai. Dicendo « di fronte » a ciò che non tramonta mai introduciamo una parola che non si trova nel testo greco. L'espressione « di fronte », che noi aggiungiamo, genera il malinteso secondo cui « ciò che mai tramonta » sia da considerare nell'ottica di un oggetto o di una entità che dappertutto si trova di fronte all'uomo e gli presta attenzione. Perciò traduciamo con maggior precisione: « Di fronte a ciò che affatto non tramonta per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi? ».

Veramente sorge subito il malinteso secondo cui ciò che non tramonta mai potrebbe sembrare una entità che osserva l'uomo e al cui controllo l'uomo dovrebbe sottostare, in modo che egli non si sentirebbe mai sicuro di fronte a questa entità, in qualunque modo si comporti. Ma quale sia il rapporto che ciò che non tramonta mai intrattiene con l'uomo, e quale invece il rapporto che l'uomo ha con ciò che mai tramonta, si mostra chiaramente da quanto abbiamo detto alla fine chiedendoci che cos'è che qui viene chiamato « ciò che non tramonta mai ». Infatti in questa espressione si nasconde l'enigma dell'intero detto, mentre ciò che viene nominato insieme a questa locuzione – vale a dire l'uomo – dovrebbe esserci sufficientemente noto, dal momento che noi stessi siamo uomini. Ma proprio questa opinione – secondo cui noi sapremmo già chi è l'uomo, e di conseguenza sapremmo anche come era esperita l'essenza dell'uomo nel pensiero dell'inizio, vale a dire l'opinione secondo cui noi sapremmo già tutto – sarebbe il piú grosso ostacolo che noi potremmo incontrare sulla via della comprensione del detto di Eraclito. Il detto è però una domanda e noi lo manteniamo nella forma interrogativa. E facciamo questo anche contro l'indicazione che ci viene dalla grammatica, la quale osserva che la domanda – proprio perché contiene già la risposta – è una domanda apparente, oppure – se vogliamo dirlo con un'espressione erudita – è una domanda retorica, il cui carattere di domanda è rintracciabile solo nella forma, ma non riguarda il contenuto. Certamente il detto, per ciò che chiede e per il modo in cui lo chiede, contiene già in un certo senso la risposta. Ma come si può comprendere una risposta, vale a dire pensarla come risposta, se prima non si prende in seria considerazione la domanda alla quale la risposta intende rispondere? Le domande « retoriche » infatti sono ambigue. Esse possono servire proprio a distogliere l'attenzione da ciò che è autenticamente degno di essere interrogato. Esse esprimono un domandare apparente e lo danno ad intendere in modo che il domandare si sia già esaurito e non si senta

piú il bisogno di porre ulteriori domande. Oppure, nella semplice forma della domanda, offrono una apparente risposta problematica, che ci sconcerta e ci conduce al cospetto di ciò che è degno di essere ulteriormente interrogato. La « risposta », secondo cui ogni uomo non può essere mai colui che si nasconde di fronte a ciò che non tramonta mai, proprio in quanto è un detto di un pensatore espresso in forma interrogativa, si trasforma in una riflessione sul come, sul senso e sul perché sia cosí. Qui però si nasconde il seguente interrogativo: che cosa sarà mai *ciò che* qui viene chiamato il tramontare e l'essere nascosto?

Se in rapporto a ciò che mai tramonta nessun uomo può mai rimanere nascosto, si potrà pensare allora che debba dipendere proprio da ciò che mai tramonta il fatto che ogni uomo – vale a dire l'uomo in quanto uomo, l'uomo secondo il suo essere, l'uomo a partire dal centro essenziale del suo esser-uomo – stia all'interno del non nascondimento [*im Unverborgenen*], in modo tale che egli è colui che non può nascondersi [*der Unverbergbare*] in rapporto a ciò che mai tramonta e per opera di quest'ultimo. Ma che cosa è questo τὸ μὴ δῦνόν ποτε?

Soffermiamoci innanzitutto sul nostro tentativo di pensare nella sua essenza questa locuzione. Riflettiamo per ora solo sulla prima « parte » dell'intero detto di Eraclito e non seguiamo ancora la domanda che in esso si pone. Vediamo che la locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε resta chiaramente l'elemento determinante, ciò da cui scaturisce il nascondersi e il non-esser-nascosto dell'uomo. Ritorneremo a riflettere sulla domanda espressa dal detto quando una sufficiente chiarificazione del τὸ μὴ δῦνόν ποτε lo renderà possibile. Questa chiarificazione richiede che noi ripensiamo anche altri frammenti, in modo che l'interpretazione del frammento citato per primo arrivi a includere anche i frammenti inseriti in seguito.

Nella locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε viene nominato qualcosa, la cui essenza è determinata a partire dal termine δύνειν . Δύνω, si collega con δύω, avvolgere, sprofondare. Δύνω significa immergersi in qualcosa; il sole si immerge nel mare e scompare in esso. La locuzione πρὸς δύνοντος ἡλίου significa « al tramonto del sole », « alla sera », « a occidente ». La locuzione νέφεα δῦναι significa a sua volta: scomparire dietro le nuvole, dileguarsi dietro di esse. Il « tramontare » [*das Untergehen*] – compreso come δύνειν, vale a dire pensato grecamente – è lo scomparire dalla presenza secondo le modalità dell'andar via e dell'entrare in qualcosa che copre e nasconde. Il « tramontare », pensato grecamente, trova la sua essenza a partire dal movimento dell'*entrare nel nascondimento* [*Eingehen in eine Verbergung*]. Noi invece con le parole « tramontare » [*Untergehen*] e « tramonto » [*Untergang*] pensiamo subito ad uno scomparire indeterminato. Cosí il « tramontare » sarebbe preda del declino e dell'annientamento. « Tramontare » equivarrebbe a passare nel non-essere-piú. Successo o tramonto, essere o non essere. Ma il « tramontare », pensato grecamente nel senso dell'« entrare nel nascondimento » non è affatto il semplice non-essere-piú o il mero non-essere. Il « tramontare », inteso nel senso dell'entrare nel nascondimento, è invece « un » essere, anzi forse è proprio *l'*essere pensato grecamente ed esperito in modo iniziale. Il « tramontare » è un diventar-nascosto [*Verborgenwerden*] e un nascondimento [*Verbergung*],

espresso grecamente con i verbi λανθάνω, λάθω; « tramontare » e tramonto nel senso del tramonto del sole; il tramontar del sole non corrisponde affatto al suo « annientamento » e al suo non-essere. Ma certamente dopo Copernico il tramontar del sole è una illusione ottica. La scienza moderna è molto informata a riguardo. I tramonti vanno bene solo per « poeti » e « innamorati ». Al posto dell'incanto del mondo è subentrato un incantesimo di tipo diverso, rappresentato dalla « fisica » intesa come la piú elevata attività dell'uomo. Ora l'uomo si incanta con le sue stesse mani. L'uomo dell'età moderna è sottoposto ad un incantesimo. È quanto abbiamo già detto con le parole di Hegel: l'universo non può opporre nessuna resistenza alla volontà umana di renderselo accessibile. Perciò è già dato per scontato che ciò che questa volontà vuole rendersi accessibile sia l'universo, vale a dire ciò che si indirizza verso una sola e unica direzione: *versus unum*. L'universo è ciò che si rende accessibile e si offre all'uso. Eppure Eraclito parla della stessa cosa. Il suo detto non parla del « tramontare », ma al contrario del μὴ δῦνόν ποτε, di « ciò che non tramonta mai ». Certamente. Eppure rimane pur sempre da chiedersi se quel che Eraclito chiama ciò che non tramonta mai sia quel che Hegel pensa come ciò che si rende essenzialmente accessibile da se stesso.

Ma, posto che si tratti della stessa cosa, il detto di Eraclito dice comunque qualcosa di diverso, vale a dire afferma che l'uomo non potrebbe nascondersi di fronte a ciò che non tramonta mai, mentre in Hegel e nel pensiero moderno ciò che si rende accessibile è ciò che non può sottrarsi all'intervento dell'uomo. Ma forse l'età moderna e l'inizio stanno tra loro in un rapporto diverso da quello di semplice opposizione. La parola iniziale esige che noi pensiamo il« tramontare » e il tramonto nel senso dell'« entrare nel nascondimento ».

Dobbiamo considerare il detto di Eraclito dall'esterno per vedere piú chiaramente che tra il termine δῦνον e il termine λάθοι sussiste una relazione essenziale. Entrambi i termini, che costituiscono il contenuto del detto, pensano la stessa cosa: pensano ciò che ha il tratto essenziale del nascondere, ciò che forse non è nient'altro che il nascondere e il nascondersi. Per renderci conto di questo dobbiamo prestare ascolto al detto con maggior precisione e fare attenzione al fatto che si tratta di un detto di un pensatore. Il suo pensiero ha un carattere diverso da quello proprio del pensare comune. Il detto di Eraclito ci mette immediatamente nella situazione di poter verificare la differenza esistente tra pensare comune e pensare essenziale e di impratichirci in questa distinzione. Finché non basiamo questa distinzione su questa verifica, non saremo in grado di pensare il detto del pensatore. Dobbiamo dunque sottoporci a questa verifica. Dobbiamo verificare con attenzione se, impegnandoci con sollecitudine a comprendere il detto, pensiamo realmente, vale a dire con la dovuta attenzione.

c) *La particolarità della parola guida τὸ δῦνον e la sua chiarificazione seguendo la domanda guida del pensiero metafisico (Aristotele)*

Non appena prestiamo ascolto al detto vorremmo anche sapere che cosa sia τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « ciò che non tramonta mai ». Ci interroghiamo quindi su ciò

che non subisce mai il tramontare. In questo modo distinguiamo qualcosa che tramonta o non tramonta dal tramontare stesso. Possiamo chiamare quest'ultimo il processo o l'evento che accade a qualcosa, che accade a ciò che tramonta.

Ma nel nostro interrogare non vogliamo tanto esperire qualcosa circa l'evento del tramontare, bensí vogliamo sapere che cosa sia quella cosa che, in quanto è ciò che mai tramonta, rimane sottratta all'evento del tramontare, dato che nel detto si parla di τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Interrogandoci in questo modo approfondiamo il contenuto del detto. Almeno cosí sembra.

In verità, ponendo questa domanda apparentemente plausibile che si chiede che cosa sia ciò che tramonta, non pensiamo correttamente il detto, perché non pensiamo in modo essenziale, bensí in un modo del tutto « comune ». In che senso? Dove va vista – in relazione al discorso sul τὸ δῦνον, su ciò che tramonta o non tramonta mai – la possibilità di non pensare correttamente? Τὸ δῦνον significa univocamente ciò che tramonta [*das Untergehende*], il tramontante. Cosí diciamo ora, se pensiamo comunemente e indirizziamo immediatamente le nostre rappresentazioni correnti verso ciò che tramonta. Intendiamo ciò che è sottoposto al processo del tramontare. Ma τὸ δῦνον non significa soltanto « il tramontante » [*das Untergehende*], vale a dire ciò che tramonta nel senso appena chiarito. Il termine τὸ δῦνον non è affatto univoco. La sua particolarità consiste proprio nell'essere ambivalente. Dal punto di vista grammaticale il termine è un participio. La parola « participio » ha origine dalla traduzione latina di un termine che i grammatici greci indicavano con l'espressione ἡ μετοχή, vale a dire « la partecipazione ». Il termine δῦνον è caratterizzato dalla partecipazione, in quanto può prendere parte come tale sia alla classe grammaticale del « nome » o del « sostantivo », sia a quella del « verbo », del tempo verbale. Cosí « il profumante » significa sia ciò che profuma, ad esempio la rosa, sia il profumare stesso, il profumo di rosa.

L'espressione τὸ δῦνον può significare « il tramontante » [*das Untergehende*], vale a dire ciò che tramonta, per cui in un senso sostantivizzato pensiamo alla sostanza che subisce il tramonto. Ma il termine τὸ δῦνον può anche significare « il tramontare » nell'atto del suo tramontare, vale a dire il tramontare stesso in quanto tale. La parola τὸ δῦνον offre cosí due diverse possibilità secondo le quali può venire pensata.

Soffermiamoci – come abbiamo fatto finora – soltanto sul significato sostantivato e lasciamo da parte quello « verbale ». Ma, ammesso che il significato verbale sia quello che pensa Eraclito – e questo perché egli non pensa il termine τὸ δῦνον nel modo abituale, bensí lo pensa in quanto pensatore – privilegiando il significato sostantivato ci lasceremmo sfuggire qui il significato essenziale del termine. Non abbiamo quindi ancora colto ciò che qui deve essere pensato [*das Zu-denkende*]. Ecco che allora risulta errato l'interrogativo che ci siamo posti precedentemente, quando ci siamo chiesti *che cosa* sia ciò che qui tramonta o non tramonta.

Ma con quale diritto affermiamo che il significato verbale del participio sarebbe quello pensato nel pensiero essenziale e perciò sarebbe anche quello inteso da Eraclito? Che cosa è ciò che i pensatori pensano, e soprattutto che cosa pensano i pensatori all'inizio del pensiero occidentale e in generale i pensatori dei Greci? Ma forse – a prescindere da tutto questo – il detto di Eraclito ci darà un giorno la vera risposta, in quanto qui il pensiero iniziale

pronuncia immediatamente la sua parola e non ha bisogno di riflettere propriamente « sul » compito del pensiero essenziale, o di fornire in forma scolastica una serie di informazioni « sul » tema in questione.

Eppure in un primo momento non riusciamo a comprendere questo detto. Perciò ci atteniamo ad un pensatore dei Greci che è distante dal pensiero dell'inizio, ma nel cui pensiero giunge a compimento il pensiero stesso dei Greci. Ci atteniamo a quanto afferma Aristotele (384-322). Egli visse un secolo e mezzo dopo Eraclito. Alla fine del primo capitolo di uno dei suoi piú importanti trattati Aristotele afferma:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, ...[2]

« E sia dai tempi antichi, cosí come ora e (soprattutto) anche in seguito, ciò che è ricercato, ossia in primo luogo ciò di cui (se noi riflettiamo) non si può mai venire a capo, è che cosa sia l'ente. »

Τί τὸ ὄν: « che cosa è l'ente? » si chiede il pensatore. Nel tentativo, esplicitamente dichiarato, di determinare che cosa sia per il pensatore ciò che è da pensare [*das Zu-denkende*] incontriamo il termine τὸ ὄν, « l'ente »; ci troviamo nuovamente di fronte ad un termine che ha la forma del participio. Di nuovo abbiamo inteso questo participio secondo il significato sostantivato, che è quello piú ovvio per il comune modo di rappresentare. Secondo i termini dell'enunciazione di Aristotele, ciò che il pensatore ha da pensare [*das Zu-denkende*] è τὸ ὄν; a partire da questa enunciazione possiamo anche chiederci se questa forma participiale τὸ ὄν debba essere compresa in senso « sostantivizzato », in senso « verbale », oppure in un altro senso ancora. Ma è lo stesso Aristotele ad aiutarci ad uscire da questa difficoltà. La prima frase di un altro dei suoi trattati, che delinea l'ambito in cui deve collocarsi il pensiero essenziale, inizia con le seguenti parole:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὑτό.[3]

« Vi è (ossia esiste secondo possibilità ed intrinseca necessità) un certo tipo di sapere che accoglie nello sguardo l'ente, in quanto esso è ente, (un sapere quindi che) di conseguenza (accoglie nello sguardo) anche ciò che è proprio di questo stesso (dell'ente in quanto ente). »

Secondo questa frase di Aristotele il pensiero essenziale è un certo tipo di sapere. Questo sapere ha la modalità di accogliere nello sguardo ciò che esso vuole sapere. Ad essere accolto nello sguardo è τὸ ὄν, l'ente, ma ᾗ ὄν; questo vuol dire che si tratta di uno sguardo che va in direzione del fatto che l'ente è un ente. Per ente non deve essere inteso ciò che è piú prossimo, dato che ente è una casa, un albero, un asino, un uomo o qualcosa d'altro; piuttosto l'ente deve essere visto « soltanto » nella sua apparente lontananza, nel senso che esso – l'ente – risulta determinato solo in quanto è un ente. L'ente è tale per il fatto che è e soltanto per il fatto che è, vale a dire mediante « l'essere ». Τὸ ὄν, l'ente, è τὸ ζητούμενον, ciò che è ricercato; ma ad essere ricercato nel pensiero che pensa l'ente è l'essere dell'ente e ciò che è proprio di esso, dell'essere.

L'essere si dice in greco τὸ εἶναι. Questo termine εἶναι è l'infinito del

[2] Aristoteles, *Metaphysica*, Z 1, 1028b 3.
[3] *Ibid.*, Γ 1, 1003a 21-23.

verbo, il cui participio suona τὸ ὄν. Da ciò emerge chiaramente quanto segue: se il pensatore pensa l'ente non intende questa locuzione participiale in senso sostantivizzato, ma in senso verbale. L'interrogativo, che suona « che cos'è l'ente », espresso in una forma concisa e perciò ambivalente, è la domanda guida [*Leitfrage*] per i pensatori. Ma essi – seguendo il filo conduttore di questa domanda – non si chiedono se l'ente sia una pietra, un osso, un asino o un triangolo; piuttosto la domanda posta dal pensatore, che suona « che cos'è l'ente? », ha solo il seguente significato: che cos'è l'essere dell'ente? Che cos'è ciò in cui e per cui qualcosa è « essente » [*seiend*]? Che cosa caratterizza in generale l'« ente » in quanto tale?

Ad esempio ciò che caratterizza uno spazio libero, ciò che è libero come tale, ciò che definisce una cosa libera, viene chiamato dal linguaggio la libertà. Ciò che rende giusta una cosa giusta è la giustizia. Allo stesso modo – anche se l'espressione risulta stridente per l'orecchio comune – possiamo dire che ciò che caratterizza l'ente in quanto tale è il suo esser-ente, l'« enticità » [*Seiendheit*].

Questo termine è semplicemente la traduzione letterale della parola greca οὐσία, la quale venne tradotta dai Romani con *substantia*, falsificandone il significato. Secondo Aristotele il pensatore va alla ricerca di ciò che l'ente in generale è in quanto ente, vale a dire va alla ricerca dell'essere dell'ente, dell'enticità. Perciò Aristotele chiarisce quanto detto precedentemente – laddove affermava che ciò che sempre si cerca, ciò che è sempre problematico, è espresso dall'interrogativo τί τὸ ὄν – con la seguente aggiunta: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία « ciò che propriamente si cerca nell'ente è per noi l'enticità ». La οὐσία, l'essere, è ciò da cui proviene ogni ente in quanto tale: è l'origine dell'ente, il suo γένος. In questo modo Platone e Aristotele definiscono l'essere in relazione all'ente. Se l'essere è l'origine, cui è legato ogni ente in quanto tale, secondo Platone e Aristotele l'essere è in relazione ad ogni ente τὸ κοινόν, ciò che è comune, che è καθόλου, vale a dire ciò che nell'insieme e in generale riguarda ogni ente.

Se quindi il pensatore pensa τὸ ὄν, pensa τὸ εἶναι, l'essere, vale a dire l'essere dell'ente. Egli pensa l'essere da cui ogni ente deriva. Rispetto all'ente l'essere è sempre già « piú antico ». Se l'essere viene pensato, l'ente viene rappresentato nell'ambito di ciò che già era: τί ἦν. Perciò Aristotele definisce ciò che il pensatore ha da pensare – τὸ εἶναι – piú precisamente come τὸ τί ἦν εἶναι, come l'essere in quanto è ciò che è già sempre nell'ente, vale a dire è « ciò che era ».

Questo modo di pensare l'essere dell'ente, che abbiamo qui tratteggiato brevemente, è stato fondato da Platone e da Aristotele. In quanto l'ente viene pensato in vista dell'enticità, in rapporto ad essa e a partire da essa, questo modo di pensare va al di là dell'ente che di volta in volta si incontra e lo oltrepassa. Passare da un piano all'altro andando oltre si dice in greco μετά. L'ente, che è presente a partire da se stesso rispettivamente in un modo o nell'altro, come questa cosa o quell'altra e senza alcun intervento dell'uomo – il mare, le montagne, i boschi, gli animali, il cielo, ma anche gli uomini e gli dei – è ciò che si presenta, viene fuori e quindi sussiste – ὑποκείμενον – ed è ciò che si dirige verso l'uomo e lo incontra. Qui appare qualcosa di presente, che l'uomo non ha bisogno di produrre. Esso si presenta « all »'uomo e anzi lo sorprende. Questo qualcosa, che si manifesta da se stesso e si fa presente

« all' » uomo, è per i Greci l'ente autentico, poiché essi, per ragioni che ora non possiamo investigare, esperiscono in generale l'essere nel senso del « venire alla presenza » [*An-wesung*]. Ciò che sorge da se stesso, e quindi si manifesta e si fa presente, si chiama τὰ φύσει ὄντα, oppure τὰ φυσικά. Esso si manifesta come ciò che sosta nella presenza [*das Verweilende*] qui e là, ora e allora, come ciò che si trattiene in ogni momento [*das Jeweilige*]. Quando però ci si chiede τί τὸ ὄν, la domanda non riguarda l'ente presente al momento, bensí la domanda tende ad andare al di là di esso (μετά), « al di sopra », verso l'essere dell'ente. La domanda τί τὸ ὄν non pensa τὰ φυσικά, bensí pensa μετὰ τὰ φυσικά. Il pensiero che pensa la οὐσία, l'enticità, va al di là dell'ente presente al momento, per risalire all'essere. È un pensiero μετὰ τὰ φυσικά, vale a dire è « metafisica ». A partire da Platone e Aristotele il pensiero è stato fino ad oggi « metafisica ». Al contrario il pensiero dei pensatori dell'inizio non è ancora metafisica. Certamente anch'essi pensano l'essere, ma lo pensano in modo diverso. Quando i pensatori dell'inizio pronunciano le parole τὸ ὄν, τὰ ὄντα, l'ente, essi, proprio in quanto pensatori, non pensano in primo luogo questi termini « participiali » in senso sostantivato, bensí in senso verbale; τὸ ὄν, l'ente, è pensato nel senso di essente [*seiend*], nel senso di essere. Τὸ ὄν, oppure la forma linguistica piú antica τὸ ἐόν, ha per Parmenide lo stesso significato di τὸ εἶναι.

Ci siamo soffermati sul problema di come pensare nel detto di Eraclito il participio τὸ δῦνον. Abbiamo detto che dovrebbe essere pensato secondo il modo che è proprio dei pensatori. Questi pensano il participio τὸ ὄν in senso verbale. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « il non tramontante per sempre », dobbiamo pensarlo in modo corrispondente alla parola « ente », vale a dire nel senso di essere, e quindi nel significato di « non tramontare mai ».

Tenendo conto di quanto affermato mutiamo quindi la traduzione del detto precedentemente proposta e diciamo: « Di fronte al non tramontare mai [*dem ja nicht Untergehen je*], come potrebbe qualcuno nascondersi (ad esso)? ».

Si potrebbe tuttavia obiettare che quel che vale per l'interpretazione filosofica del participio τὸ ὄν non può essere applicato al participio τὸ δῦνον. Ma questa osservazione è troppo superficiale perché la si possa prendere in considerazione. A prescindere dal modo in cui il « tramontare » e il « non tramontare mai » si possano rapportare all'« essere », in ogni caso sia il tramontare che il non tramontare mai rimangono un modo dell'essere. Il participio τὸ ὄν, l'ente, l'essere, è il participio di tutti i participi, poiché la parola « essere » è la parola di tutte le parole. In ogni parola, anche nel termine « nulla », in cui si dilegua tutto ciò che è essente, viene pensato e nominato l'essere, anche se noi non lo pensiamo mai propriamente e non lo pronunciamo ogni volta. Posto dunque che il termine δῦνον vada inteso nel detto del pensatore nel senso in cui lo intende il pensiero iniziale, dobbiamo concludere che con questo termine viene pensato e nominato l'essere, e questo vuol dire che esso è compreso in senso « verbale ». Nella lingua tedesca al posto del termine *verbum* e dell'aggettivo *verbale* – tutti termini coniati dai grammatici latini – possiamo dire *Zeit-wort*, « parola che esprime un tempo », « tempo verbale ». La parola essere, in quanto è la parola di tutte le parole, è in assoluto la parola che esprime un tempo. Il tempo verbale « essere », in quanto è la

parola di tutte le parole, nomina « il tempo di tutti i tempi ». Essere e tempo sono inizialmente cooriginari. Il pensiero deve dunque pensare questo accostamento di « essere e tempo », altrimenti si corre il pericolo di dimenticare che cosa sia per il pensiero dei pensatori ciò che rimane da pensare.

d) *Riflessione esplicita sui termini « essere » ed « è »*

Un'altra considerazione è però piú importante della riflessione, a prima vista del tutto irrilevante, che tenta di stabilire se l'interpretazione verbale del termine eracliteo τὸ δῦνον riproduca direttamente il significato della parola fondamentale τὸ ὄν, da pensarsi necessariamente in senso verbale.

Parliamo qui in modo particolareggiato del non-tramontante e del non-tramontare; parliamo innanzitutto dell'ente e dell'essere. Pronunciamo vuote parole e non possiamo perciò rappresentarci nulla; ancor meno ci troviamo in un rapporto diretto con ciò che viene inteso da queste parole. Ci muoviamo su un terreno insicuro, costituito da un modo di parlare del tutto inusuale, siamo portati a discutere sui termini e sui loro significati e perdiamo cosí di vista le cose stesse. Si ingigantisce il sospetto – già espresso piú volte e ripetutamente affrontato – che qui venga condotto un futile gioco di prestigio con semplici parole. « Mistica della parola » è l'espressione piú elevata per indicare il sospetto di cadere in un mero gioco di parole. In realtà correremmo un grande pericolo se volessimo improvvisamente mettere da parte questo sospetto e accantonare l'impressione che qui si tratti soltanto di parole. Infatti l'impressione, secondo cui si tratterebbe solo di mere parole con le quali non ci si può rappresentare nulla, non scaturisce semplicemente da questo corso di lezioni; piuttosto le considerazioni qui proposte focalizzano la nostra attenzione su un dato di fatto, di cui noi quotidianamente non teniamo conto.

Il dato di fatto è il seguente: nel nostro linguaggio parlato, ma anche in quello silenzioso, noi adoperiamo sempre la parolina « è ». Ad esempio ora, senza esprimere questo pensiero, pensiamo che la lezione « è » noiosa; pensiamo che il tema trattato « è » arido. Voi non avete bisogno di pronunciare queste frasi con una formulazione esplicita. Di regola pensate questo in una situazione di quasi dormiveglia: questa lezione « è » noiosa. Ma anche in questo pensiero indeterminato voi comunque comprendete il significato della parola « è », di quella parolina per niente appariscente e che forse non è stata neppure pronunciata in modo esplicito ed è rimasta del tutto inavvertita. Soffermatevi per un attimo su questo punto e vedete se con la parola « è » potete rappresentarvi qualcosa. Infatti la parola « è » non è un mero suono. Chiunque la comprende e nessuno riesce a cogliere che cosa ha compreso. Solo raramente qualcuno può essere spinto a prestare attenzione all'« è ». Ma quante volte, sia di giorno che di notte, quante volte e in quanti contesti diversi diciamo, intendiamo e comprendiamo questo « è »? Non ci disturba mai il fatto che con questo termine non siamo in grado di rappresentarci nulla. Ma la parolina « è » non è forse nient'altro che una flessione del termine « essere »? Lasciamo da parte per ora il fatto che sotto le parole « essere » ed « enticità » non riusciamo a rappresentarci nulla. È bene lasciare da parte questo ed è meglio se non ci irritiamo; ma è ancor meglio se non freniamo la nostra

irritazione, vale a dire l'irritazione per il fatto che abbiamo costantemente sulle labbra la parola di tutte le parole e ne facciamo uso nel pensiero, ma non riusciamo a rappresentarci nulla quando all'improvviso ci viene chiesto: che cosa intendi propriamente quando pronunci la parolina « è »? La cosa migliore sarebbe infatti rimaner colpiti dal fatto che proprio l'uomo – il cui carattere essenziale consiste nell'« avere la parola » e nel poter « dire qualcosa » – non pensa affatto alla parola di tutte le parole e cosí, trascurando questo pensiero, finisce per dimenticare quella parola in cui ogni dire risuona e riposa.

Ma l'impressione, che le discussioni sull'ente e sull'essere si perdano in un futile gioco di mere parole, può tranquillamente continuare a sussistere. E non nuoce neppure se a coloro che non si danno pensieri il pensiero stesso dà quell'impressione che deve dare necessariamente, vale a dire l'impressione che si tratti di una diavoleria intenzionalmente inventata per rendere ancora piú difficile ai contemporanei il pensare stesso, che comunque è già di per sé abbastanza difficile. Un bel giorno a coloro che sono abbastanza coraggiosi potrebbe venire in mente che la strana impressione che il pensiero fa non sia dovuta ai ghiribizzi dei pensatori; la ragione di questa stranezza deve invece essere trovata direttamente in noi stessi, nel semplice – e proprio per questo scioccante – evento, per cui noi tutti insieme – vale a dire gli uomini di quest'epoca storica – non pensiamo piú all'essere, ma inseguiamo soltanto l'ente. Le nubi della dimenticanza dell'essere, che si addensano pesantemente sull'umanità storica, sono la ragione del fatto che le disquisizioni sul significato « sostantivato » e « verbale » del termine ὄν sembrano per noi vuote e strane; ma si tratta di una ragione che rimane nascosta proprio a causa di questa dimenticanza.

Se però d'altro canto la parola « essere » e le sue flessioni – perlomeno la tanto comune parolina « è » – dominano cosí a fondo e sempre tutto il nostro pensiero e il nostro comportamento, per cui senza aver compreso questa parola non possiamo stare in mezzo all'essente ed essere noi stessi essenti, se ogni cosa – la piú grande come la piú infima – ci viene incontro nell'« etere » dell'essere, quanto vicino a noi rimane ancora l'essere, nonostante tutta la dimenticanza? Se riflettiamo su questo aspetto, giunge forse il momento in cui il turbamento di fronte alla dimenticanza dell'essere si muta in meraviglia per il fatto che noi siamo vicini a ciò che ad un pensiero fuorviante si presenta come uno strano artificio, per il fatto che ci troviamo vicini a ciò che è nominato da quell'« è » niente affatto appariscente che è la piú vuota di tutte le parole del linguaggio quotidiano, per il fatto che ci troviamo vicini all'« essere ». Ma questa è anche l'unica cosa che si destina al pensiero, in quanto è ciò che deve essere pensato [*das Zu-denkende*].

(Dopo tutte queste riflessioni saremmo ora forse piú avveduti nei confronti della discussione, apparentemente molto particolareggiata, delle espressioni τὸ ὀῦνον e τὸ ὄν. Se dall'inizio del pensiero occidentale la dimenticanza dell'essere è cresciuta oltre misura proprio all'interno della filosofia, non dobbiamo meravigliarci se il tentativo di andare incontro all'inizio del pensiero occidentale deve essere oltremodo lento. Nell'ambito del pensiero essenziale l'eccessiva fretta è il male peggiore. È tuttavia necessario che ci affrettiamo, vale a dire che, senza ulteriore indugio e perdita di tempo, rivolgiamo il pensiero a ciò che deve essere pensato. Ma questo affrettarsi non conosce la velocità.

L'affrettarsi proprio del pensiero iniziale sta sotto la legge della lentezza. Il lento affrettarsi determina il movimento verso l'inizio. La parola iniziale richiede da noi quella particolare attenzione, per cui ogni passo in avanti porta con sé il successivo.)

Ripetizione

1) *A proposito di traduzione e interpretazione. La sollecitazione a raggiungere una comprensione piú originaria a partire dall'esperienza dell'inquietudine del medesimo*

L'attenzione, che questo corso di lezioni cerca di concentrare sulla parola di Eraclito, si rivolge all'inizio al frammento 16, tratto dalla serie dei frammenti correntemente accettata. Esso suona:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

« Di fronte a ciò che affatto non tramonta per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi? »

Una osservazione incidentale sul compito del tradurre dovrebbe brevemente accennare al fatto che, se è vero che si trova da ridire su ogni traduzione, solo raramente la si può sostituire con una « migliore ». Questo riesce talvolta solo dopo lunga esperienza. Un caso del genere è rappresentato ora dalla traduzione appena pubblicata dell'Antigone di Sofocle ad opera di Karl Reinhardt. La sicurezza e la bellezza di questa traduzione dimostrano che qualche volta si riesce ad imboccare la via giusta. Ogni traduzione, presa di per sé senza una sua interpretazione, rimane esposta a tutte le possibili incomprensioni. Infatti ogni traduzione è già in se stessa una interpretazione. In forma implicita infatti essa racchiude in sé tutti i tratti, gli aspetti, i piani dell'interpretazione da cui deriva. E d'altro canto l'interpretazione non è che l'attuazione della traduzione in una forma ancora implicita e che non ha ancora assunto una forma compiuta. Nel loro nucleo essenziale interpretazione e traduzione sono la stessa cosa. Perciò – dato che le parole e gli scritti di ciascuna madrelingua hanno spesso bisogno di essere interpretati – anche nell'ambito della propria lingua esiste necessariamente e costantemente un tradurre. Ogni dire, parlare e rispondere sono una forma di traduzione. Infatti il carattere essenziale del tradurre non sta tanto nel fatto che due lingue diverse arrivino a colloquiare. Ad esempio dobbiamo ogni volta prima di tutto tradurre la *Critica della ragion pura*, per poi riuscire a comprenderla. Questo non significa trasporre il linguaggio elevato dell'opera nel linguaggio comune, bensí significa *trasferire* il pensiero di quest'opera in un pensiero e in un linguaggio che lo chiarisca. A questo proposito nasce talvolta la curiosa impressione che l'interprete riesca a comprendere il pensatore « assai meglio » di quanto questi abbia compreso se stesso. Per la vuota presunzione, propria delle « teste » apparentemente ragionevoli, questa impressione può sembrare pericolosa. Esse concludono che in questo caso Kant non avrebbe avuto chiaro che cosa avrebbe

voluto dire veramente, ma che l'interprete venuto dopo di lui lo avrebbe saputo con precisione. Ma il fatto che un pensatore venga compreso « meglio » di quanto egli comprendesse se stesso, non è affatto indice di una carenza che gli debba essere imputata in seguito, bensí è un segno della sua grandezza. Infatti solo il pensiero originario nasconde in se stesso quel tesoro che rimane per sempre inesauribile e ogni volta può essere compreso « meglio », vale a dire diversamente da come dice il testo immediatamente inteso. Dal punto di vista della mediocrità invece esiste soltanto il comprensibile e non vi è nulla che spinga costantemente verso una dimensione piú originaria dell'interpretare e del comprendere, tale che possa creare i tempi necessari per conoscere nuovamente e per ritradurre ciò che presumibilmente viene considerato già da lungo tempo noto.

(Perciò anche i pensatori – e solo essi – faranno un giorno l'esperienza di arrivare a intendersi meglio per quanto riguarda ciò che hanno già pensato; questo ha come conseguenza che tutte le precedenti costruzioni di pensiero crollano improvvisamente, sebbene tutti i pensatori pensino sempre il medesimo [*das Selbe*]. Ma il medesimo non va confuso con la noiosa vuotezza dell'uguale [*das Gleiche*], che è soltanto una parvenza del medesimo. Altri invece, che non conoscono l'inquietudine del medesimo, si mostrano orgogliosi del fatto che ciò che essi pensano ancora a settant'anni era loro già noto quando erano scolari al ginnasio.)

Solo ciò che è pensato in modo conforme a verità ha la fortuna di esser compreso sempre e nuovamente « meglio » di quanto lo si comprendeva prima. Ma questa miglior comprensione non è merito dell'interprete, bensí è il dono di ciò che viene interpretato.

2) *Il « tramontare » – pensato grecamente – e la domanda sulla sua essenza linguistica*

Partendo dall'esterno e non molto preparati cerchiamo ora di scomporre in modo approssimativo il detto di Eraclito. Il discorso verte su « ciò che mai tramonta » [*das niemals Untergehende*]; piú avanti viene nominato τις, « qualcuno », termine che in ogni caso indica l'uomo, anche se non è chiaro se solo lui oppure no. Poco oltre il discorso verte sull'« essere nascosto ». Il detto si presenta nella forma di una domanda, che sembra contenere già la risposta.

La chiarificazione del detto deve innanzitutto tentare di precisare in generale, e a partire dal detto di Eraclito in particolare, che cosa si intende dire parlando di « ciò che mai tramonta ». Come si deve pensare qui in generale il « tramontare » [*das Untergehen*]? In ogni caso occorre pensarlo « in modo greco ». Δύνειν significa il tramontare nel senso dell'entrare nel nascondimento. « Tramonto » [*Untergang*] va inteso nel senso in cui noi diciamo il « tramonto del sole », che scompare dietro le montagne o sprofonda nel mare, nel modo in cui ad esempio Stefan George lo ha celebrato nel suo canto marino:

« Quando all'orizzonte silenziosamente
si dilegua la rossa palla di fuoco,

sosto sulla duna, in attesa
che compaia un caro amico ».

Jean Paul scrisse una volta: « Ho immaginato centinaia di volte di essere un angelo, di avere le piume e nessun peso specifico: allora volerei cosí in alto che vedrei il sole al tramonto scintillare su tutta la terra e – mentre volerei insieme alla terra seguendo il movimento del suo asse – mi manterrei sempre in una tale direzione da poter guardare negli occhi grandi e dolci il sole al tramonto per la durata di un intero anno... Ma sono ritornato sulla terra completamente ebbro, come un'ape carica di miele, cadendo sull'erba dolcemente stordito ».[4]

Per il modo di rappresentare tipico dell'età moderna – in quanto esso si attiene a *quella unica* forma di verità che considera essere « il vero » [*das Wahre*] – lo spettacolo del tramonto del sole è qualcosa di non vero, è una mera parvenza. « A partire da Copernico » – e si noti bene: « a partire da Copernico » e non « ad opera di Copernico » – il mondo appare in modo diverso. Subito alcuni ascoltatori maliziosi e forse anche maleintenzionati hanno voluto intendere che nella lezione precedente abbiamo citato « Copernico » proprio perché nella settimana scorsa cadeva la sua commemorazione. Mi dispiace che la lezione non possa essere cosí « vicina alla vita ». Per pensare a « Copernico » mentre cerchiamo di chiarire la locuzione eraclitea μὴ δῦνόν ποτε vi sono certamente motivi ben piú importanti, sui quali forse alcuni apriranno gli occhi nel corso di questo semestre.

Tra le prime annotazioni di Nietzsche, che dovevano servire al progetto della sua opera principale, il cui titolo provvisorio era « La volontà di potenza », si trovano alcune osservazioni per un piano di esposizione del « nichilismo europeo ». L'annotazione (scritta nel 1885/86) inizia con la seguente affermazione:

« Il nichilismo è davanti alla porta: donde ci viene questo che è il piú inquietante fra tutti gli ospiti? ».[5]

Nel prosieguo dell'annotazione Nietzsche schizza in forma di appunti le « conseguenze » del nichilismo che già sono presenti; qui al punto 5 si legge:

« Le conseguenze nichilistiche dell'attuale scienza della natura (accanto ai suoi tentativi di svignarsela nell'aldilà). Dalla sua attività *segue* alla fine una autodistruzione, un rivolgimento contro di *sé*, una antiscienza. A partire da Copernico l'uomo rotola dal centro verso la X ».

L'ultima frase vuol dire che il luogo in cui l'uomo si trova è da allora in poi una X, vale a dire è un luogo ancora indeterminato e che perciò deve essere determinato. La metafisica nietzscheana della volontà di potenza intende realizzare questa nuova determinazione del luogo dove si trova l'uomo. La terra e l'uomo di questa terra devono riconquistare il senso che è andato perduto. Il « senso della terra » è l'« oltreuomo » [*der Übermensch*], vale a dire l'uomo che va oltre gli uomini tradizionali e che esperisce tutto il reale, e quindi anche se stesso, come una forma della volontà di potenza. Con questa

[4] JEAN PAUL, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Berend, Berlin 1927 ss., 1. Abt., Bd. V, p. 265.
[5] F. NIETZSCHE, *Werke*, cit., Bd. XV, pp. 141 s. (aforisma 1) [*Opere*, tr. it. cit., vol. VII, t. I, p. 114 (*N.d.T.*)].

configurazione ancora piú moderna dell'immagine dell'uomo moderno, l'uomo non ritorna ad abitare « in » un centro, ma diventa egli stesso e in modo definitivo il centro. Una frase di Nietzsche del 1888 mostra questa trasformazione con molta efficacia:

« Tutta la bellezza e la sublimità che noi abbiamo attribuito alle cose reali e a quelle immaginarie, io voglio rivendicarle come proprietà e opera dell'uomo: come la sua apologia piú bella. L'uomo come poeta, come pensatore, come dio, come amore, come potenza: oh, la sua regale generosità, con cui ha coperto di doni le cose per *impoverire* se stesso e sentire *se stesso* miserabile! Finora il suo maggiore disinteresse fu questo: ammirò e adorò e seppe nascondersi che lui stesso aveva creato ciò che ammirava ».[6]

Questo passo dice chiaramente quanto segue: tutto ciò che è, in quanto è, è il « prodotto » dell'uomo, e perciò è una sua « proprietà », e qui l'uomo è inteso come la forma piú elevata della volontà di potenza. L'uomo è quella realtà, al cui cospetto niente può rimaner nascosto, di fronte alla quale nessun ente si può sottrarre, poiché egli per primo – e solo lui – imprime ad ogni ente il marchio dell'« essere ». Nella precedente annotazione sul nichilismo della scienza moderna Nietzsche biasima questa scienza perché essa talvolta cerca di « fuggire nell'aldilà », vale a dire talvolta parla anche di una « provvidenza » e di un « piano universale divino ». Nietzsche afferma invece il nichilismo incondizionato, quel nichilismo che non insegna che tutto è « niente », ma che proclama al contrario che l'uomo è tutto. Nietzsche stesso definisce la sua metafisica come « nichilismo attivo » e come « nichilismo classico ». In esso egli vede l'autentica, vale a dire la positiva conseguenza della rivoluzione copernicana e il futuro dell'Europa. Qui non vi è piú nulla di fronte a cui l'uomo possa ancora rimanere nascosto o evitare di nascondersi, poiché l'uomo stesso è diventato il signore che ha giurisdizione su ciò che si manifesta e su ciò che, proprio in quanto si manifesta, « è » e « non è ». Diciamo troppo poco quindi se affermiamo ad esempio che vi è un abisso tra il compimento della metafisica occidentale ad opera di Nietzsche e il detto di Eraclito, che si colloca al suo inizio. Ma da questo accostamento possiamo già intuire quale interpretazione di Eraclito può oggi venir fuori se Nietzsche vede preformata la sua metafisica proprio in Eraclito.

Occorre però aggiungere ancora una osservazione per concludere questo discorso inevitabile, ma anche noioso, che si limita a girare intorno all'argomento principale. Il tentativo, che qui ci proponiamo, di chiarire il detto di Eraclito non mira a « rinnovare » questo pensiero iniziale o anche soltanto a porlo come « modello ». Nell'ambito storico delimitato dai secoli dell'età moderna, nei quali non solo l'ente nella sua totalità ma anche l'essere stesso è messo in gioco, non vi è piú tempo per imitare qualsiasi passato, posto che ciò sia mai stato possibile. Ma proprio perché non è piú il tempo per « imitare » il passato, proprio per questo ci troviamo ad essere senza « modelli » da copiare, da rinnovare, da sostituire. Questa rinuncia a immagini prodotte dalla storiografia, a modelli precostituiti di epoche, stili, tendenze, situazioni e ideali, è segno della condizione di estrema indigenza in cui noi siamo

[6] *Ibid.*, p. 241 (aforisma 135) [*Opere*, tr. it. cit., vol. VIII, t. III, p. 95 (*N.d.T.*)].

costretti a rimanere insieme a coloro che verranno dopo di noi, finché si manifesta l'occultamento di questa stessa situazione. Affinché noi, insieme a coloro che verranno dopo di noi, possiamo diventare capaci di ascoltare almeno una volta il detto di Eraclito, dobbiamo imparare lentamente a saper ascoltare la parola pensante.

Se ora pensiamo il δύνειν, il tramontare, in senso greco come l'entrare nel nascondimento, riconosciamo subito che tra δύνω e λάθω sussiste un rapporto essenziale.

(Anche la necessità di una traduzione risulta caratterizzata diversamente a seconda della « necessità » dominante. Le « necessità » vanno dalle urgenti esigenze di comprensione professionale, alla conoscenza delle letterature straniere a scopi meramente culturali, per giungere alle vette piú alte, in cui gli inizi della storia si richiamano tra loro e si può realizzare un dialogo da una sommità all'altra. Qui, negli abissi che separano le vette della storia, naufraga ogni tipo di storiografia, vale a dire quel tentativo di mettere a confronto con metodo comparato ed erudito epoche e culture nello spazio indefinito, delimitato da un ideale sostenuto culturalmente. Poiché il confronto storiografico tra stili, tendenze e situazioni, cosí come risulta dal mero lavoro di comparazione, è costantemente minacciato dalla mediazione e dalla relatività, vale a dire dal relativo, proprio per questo ogni forma di storiografia deve necessariamente aggrapparsi ad un modello, ad un esempio classico. Ogni introduzione di un elemento classico e dell'idea di classicità è già in se stessa una forma di classicismo. Quest'ultimo è una derivazione della storiografia, vale a dire di quel rapporto con la storia che è calcolante e in fondo meramente tecnico.

Poiché ora la filosofia greca, insieme a tutta l'antichità, viene annoverata tra ciò che è « classico », è importante osservare che non possiamo prendere a modello i pensatori iniziali unicamente perché non possiamo meditare su mere imitazioni. Infatti questo significherebbe che lo sguardo del pensiero si rifiuta di riconoscere che i templi della terra sono crollati, hanno abbandonato i luoghi sacri, oppure per una vuota abitudine sono diventati storicamente inesistenti. Non si tratta di decidere se il popolo tedesco rimanga o meno *il* popolo storico dell'Occidente; ora piuttosto è l'uomo della terra ad essere messo in gioco insieme ad essa, e lo è ad opera dell'uomo stesso).

Nel detto di Eraclito troviamo le due parole principali τὸ δῦνον e λάθοι. Ora – poiché da un lato il « tramontare », pensato grecamente, significa entrare nel nascondimento, mentre dall'altro λάθω significa « sono nascosto », e poiché qui ci si interroga su un esser-nascosto in rapporto a ciò che non entra mai nel nascondimento – si può affermare che ad un primo e attento sguardo il detto risulta dominato completamente da un unico pensiero, che allude al nascondere e al non nascondere. Ma, posto che qui parli un pensatore, dobbiamo cercare già dal primo momento di percepire subito la parola nell'ambito del pensiero essenziale. Le chiarificazioni, apparentemente limitate all'aspetto grammaticale, del termine τὸ δῦνον ci possono aiutare a raggiungere questo scopo.

Ancor oggi dobbiamo rassegnarci al misterioso destino, per cui in Occidente da oltre due millenni il rapporto con la parola è determinato dalla « grammatica »; dobbiamo rassegnarci al fatto che, da canto suo, la grammati-

ca si fonda su ciò che comunemente si chiama « logica », e che la « logica » di per se stessa è solo una – e non l'unica – interpretazione del pensare e del dire, ossia è quella interpretazione dell'essenza del pensiero propria della metafisica. Quel che si dice della parola seguendo la grammatica e la logica – sia che si tratti di considerazioni psicologiche o fisiologiche, estetiche o sociologiche – sono in un certo senso tutte cose che riguardano la struttura del linguaggio dal punto di vista grammaticale. Se pensiamo inoltre che nel mondo moderno la parola viene « considerata » esclusivamente come « linguaggio », e il linguaggio viene visto solo come uno strumento di scambio, non dobbiamo meravigliarci se ogni riflessione sulla parola finisca per sembrare una vuota considerazione su un genere di cose che si chiamano « vocaboli » e « di cui » si occupano soltanto « gli eruditi ». I vocaboli sono un genere di cose che si usano e che vengono lasciate casualmente al libero uso.

Ora il moderno rapporto con la parola darebbe certamente luogo ad una immagine deformante se lo si volesse rappresentare come un mero impoverimento del linguaggio. In contrasto con questa tendenza, ma tuttavia ad essa collegata, vi sono le preoccupazioni di alcuni scrittori che hanno il culto della tecnica linguistica e che si considerano « cultori » del linguaggio. In questo caso però il linguaggio, proprio per l'estrema cura che gli viene rivolta, ha un carattere esclusivamente tecnico, o – per usare l'espressione di Ernst Jünger – un « carattere operativo ». La parola diventa uno strumento della caccia e della presa, vale a dire svolge una funzione importante nel « processo » e nell'« operazione » di oggettivazione sicura di tutto. La mitragliatrice, la macchina fotografica, la « parola », il manifesto, svolgono tutti la funzione fondamentale di mettere al sicuro gli oggetti. La precisione tecnica della parola è il risvolto dell'impoverimento del linguaggio a mero mezzo tecnico di scambio. Entrambi i modi di rapporto – considerati dal punto di vista metafisico – si mantengono sul piano di *quel* rapporto con il reale che dopo Nietzsche si delinea come « volontà di potenza » ed esperisce il reale stesso come volontà di potenza.

Se ora però ci basassimo sulla relazione che correntemente intratteniamo con la parola – relazione che è enormemente fuorviante – non potremmo mai seguire col pensiero un detto di Eraclito. Dobbiamo quindi avvicinarci alla parola iniziale mediante un certo tipo di « riflessione ». E questo non tanto perché i pensatori iniziali hanno fatto delle « riflessioni » intorno alla parola; siamo solo *noi* che abbiamo bisogno di un lungo percorso per arrivare alla parola, perché proprio il nostro celeberrimo « esperire immediato » – non tanto per quel che riguarda il « contenuto », quanto per quel che concerne la sua struttura essenziale – è il prodotto piú astratto e contorto che finora la storia occidentale abbia creato. Ma poiché noi fino ad oggi, per arrivare a cogliere la parola anche solo esteriormente nella sua essenza linguistica, non conosciamo altra via che quella della grammatica, dobbiamo accontentarci di percorrere questa via necessaria.

La parola δῦνον è un participio. In quanto tale essa partecipa sia del significato sostantivato che di quello verbale. « Il tramontante », « ciò che tramonta » [*das Untergehende*]: questo termine può quindi significare ciò che è sottoposto o meno al tramonto; può anche significare però il tramontante nel suo tramontare, vale a dire il tramontante durante il processo del tramontare,

nella durata del suo tramonto. Non si può stabilire immediatamente quale significato sia conforme alla sensibilità del pensatore. Considerando la forma, possiamo pensare il participio sia in senso nominale che verbale; ma la possibilità di pensare il participio in senso « nominale » oppure in quello « verbale » esiste solo se l'accento viene posto ora sull'elemento verbale ora su quello nominale. Entrambe queste possibilità di comprensione si trovano racchiuse nel cosiddetto participio, e lo sono secondo una unità particolare che le contraddistingue. Proprio questo aspetto evidenzia la ricchezza della parola, che non viene colta dalle suddivisioni grammaticali. La parola ha infatti una ricchezza di tipo diverso, poiché essa deriva dall'originaria unità del parlare e del dire, mentre nel caso della grammatica viene considerata come un elemento isolato e staccato.

3) *Chiarificazione del τὸ δῦνον tenendo conto della forma linguistica in cui si esprime la domanda guida del pensiero metafisico (Platone e Aristotele). Sul problema dell'interpretazione retrospettiva: i pensatori iniziali e il successivo inizio della metafisica*

Al fine di individuare una via lungo la quale poter raggiungere quel modo di pensare secondo cui i pensatori greci pensarono queste locuzioni participiali, interroghiamo quel pensatore, nella cui parola il pensiero della grecità è giunto a compimento. Tuttavia dobbiamo guardarci dal trasferire nel pensiero dei pensatori iniziali le idee di Aristotele, che sono posteriori. In Met. Z 1, 1028b 3 Aristotele afferma:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν; ...

« E sia dai tempi antichi, cosí come ora e (soprattutto) anche in seguito, ciò che è ricercato, ossia in primo luogo ciò di cui (se noi lo pensassimo) non si può venire a capo, è che cosa sia l'ente. » Τί τὸ ὄν; suona la domanda che guida il pensiero dei pensatori. Ancora una volta ciò che deve essere pensato [*das Zu-denkende*] è chiamato con una espressione che ha la forma del participio: τὸ ὄν, l'ente.

Con questa espressione pensiamo innanzitutto alle cose, agli esseri viventi, agli uomini, alla volta celeste e – se vogliamo rappresentarci tutto in modo conforme a come facevano i Greci – con questa espressione dobbiamo pensare anche agli dei.

La domanda « che cos'è l'ente? » significa innanzitutto: che cosa sono le cose, che cosa sono le piante, gli animali, gli uomini, gli dei? Per trovare una risposta alle singole domande, per sapere che cosa sia rispettivamente ognuna delle cose nominate, ci rivolgiamo a tutto quello che abbiamo nominato e di cui cerchiamo di cogliere che cosa sia. Ma in questo modo, anche se noi potessimo cercare per l'eternità, non troveremmo mai una risposta adeguata alla domanda « che cos'è l'ente? ».

La domanda « che cos'è l'ente? » non richiede una risposta che dia una qualche informazione su questo o quell'ente, bensí si interroga sull'essere. Come dice Aristotele all'inizio del trattato Met. Γ 1, ci si interroga sull'ὂν ᾗ ὄν,

sull'ente, ma in relazione al fatto che esso *è* ente, vale a dire in relazione all'essere dell'ente. Ciò verso cui si indirizza l'interrogare τοῦτό ἐστιν: τίς ἡ οὐσία, ciò che nell'ente costituisce il suo esser-ente, la sua enticità [*Seiendheit*]. Nella lingua tedesca le desinenze *-heit* e *-keit* (come nel caso dei termini *Gerechtigkeit*, giustizia, *Freiheit*, libertà, *Geschwindigkeit*, velocità) indicano ciò che è proprio di tutto ciò che è giusto in quanto tale, di tutto ciò che è libero in quanto tale, di tutto ciò che è veloce in quanto tale. Ad esempio tutto ciò che è proprio di tutti gli alberi in quanto alberi è l'esser-albero. Di solito questo tratto comune viene detto l'universale, il « generale ». Ma l'esser-albero viene attribuito ai singoli alberi non perché sia l'« universale » differenziato dai particolari esemplari di alberi, bensí l'universale è tale proprio perché costituisce l'esser-albero di tutti gli alberi, il loro γένος, ciò a partire da cui ogni albero *in quanto* albero, δένδρον ᾗ δένδρον, deriva. La οὐσία, l'enticità, è τὸ γένος, l'origine, ciò da cui proviene ogni ente in quanto ente. Detto in breve: τὸ εἶναι, l'essere, τὸ ὄν, l'ente, non vengono pensati in senso sostantivato, bensí in senso verbale in relazione all'essere dell'ente.

Per designare l'enticità [*Seiendheit*] e l'essere Aristotele usa una locuzione che probabilmente ha coniato egli stesso: τὸ τί ἦν εἶναι, vale a dire: l'essere in quanto è ciò che ogni ente già era, proprio nella misura in cui esso è un ente. Per quanto concerne la determinazione di ciò che il pensiero ha da pensare, Platone – presso il quale Aristotele frequentò le lezioni per due decenni e imparò a pensare – ha anticipato il pensiero di Aristotele. Platone stesso infatti chiama ciò che nell'ente deve essere pensato con un costrutto linguistico che per i Greci era naturale, poiché essi erano un popolo pensante. Ciò che i pensatori pensano è τὸ ὄντως ὄν, « l'ente che è nel modo dell'essente »; l'ente pensato unicamente in relazione all'essere. Quest'ultimo è al tempo stesso « il piú essente » tra tutti gli enti.

Eppure ora queste espressioni ὂν ᾗ ὄν, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, ὄντως ὄν non dicono quasi nulla alle nostre orecchie otturate e incallite. Queste locuzioni sono vuoti suoni. Le ragioni di questo fatto non devono essere ricercate semplicemente nella incapacità oggi dominante e nell'avversione nei confronti del pensiero. Se oggi in modo particolare il pensiero di Platone e soprattutto la filosofia di Aristotele – intesi come pensiero greco nella sua immediatezza originaria – ci rimangono preclusi, è perché la filosofia di Aristotele, passando nel medioevo attraverso il pensiero arabo-ebraico, venne trasformata dalla teologia cattolica in un prodotto che con l'Aristotele greco ha in comune solamente i vocaboli, per giunta nella lingua latina in cui è stato tradotto.

Quanto irrimediabile sia questo occultamento, che ad opera del medioevo grava sul pensiero di Aristotele, lo dimostra il fatto che anche un pensatore come Leibniz non riuscí a superare le barriere che la teologia medioevale, col suo particolare uso della dottrina aristotelica, ha eretto tra il pensiero greco e le epoche successive dell'Occidente. Infatti ancora la filologia classica degli ultimi decenni – dalla quale forse sarebbe lecito attendersi una qualche idea dell'essenza greca – interpreta la filosofia di Aristotele nel senso della teologia di Tommaso d'Aquino. Cosí capita che anche oggi i piú pensino che quando si dice « Aristotele » si intenda in realtà Tommaso, oppure che quando si dice Tommaso d'Aquino si giustifichi il ricorso ad Aristotele e ad una conoscenza del suo pensiero.

Sulla scia di questa diffusa mancanza di pensiero un rettore della nostra Università ha proposto qualche anno or sono di rimuovere la statua di Aristotele situata fuori dall'ingresso principale del palazzo dell'Università, dato che non abbiamo piú nulla a che fare con il « medioevo ».

Tuttavia è forse un bene che Aristotele continui a stare là dove ora si trova, in quanto ultimo pensatore dei Greci in compagnia con il primo poeta dei Greci e dell'Occidente. Queste due statue stanno bene dove sono. Ma a me sembra che spesso alcuni di noi prendano delle gran cantonate quando si concentrano con le loro teste vuote su pensieri di questo genere.

Il frammento 16 di Eraclito, che abbiamo cercato di ripensare come il detto di questo pensatore che è primo per importanza, parla nella forma di una domanda e dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

« Di fronte a ciò che affatto non tramonta per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi? »

Per poter problematizzare questa domanda nel suo insieme a partire dal suo centro dobbiamo innanzitutto chiarire le parole chiave che sorreggono il « contenuto » del detto. Che cosa significa il costrutto τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « ciò che non tramonta mai » [*das niemals Untergehende*]? Come si deve pensare il participio τὸ δῦνον? Per avere subito una risposta greca a questa domanda abbiamo interpellato l'ultimo pensatore dei Greci, Aristotele. È risultato cosí che la domanda principale, verso cui fin dai tempi antichi si rivolge l'attenzione dei pensatori, suona τὶ τὸ ὄν; – « che cos'è l'ente? ». Ancora una volta incontriamo qui una denominazione participiale per indicare ciò che i pensatori tematizzano: τὸ ὄν, « l'ente ». Ma essi lo pensano ᾗ ὄν, lo pensano in relazione al suo esser-ente. I pensatori portano l'ente nello sguardo essenziale e lo relazionano all'essere. In questo modo Aristotele chiarisce l'interrogativo τί τὸ ὄν; da lui introdotto, trascrivendolo nell'altro interrogativo τίς ἡ οὐσία, « quale è e che cosa è l'enticità dell'ente? ». Che cosa costituisce, a partire dall'ente stesso, il carattere universale dell'ente, in modo tale che a questo elemento universale (κοινόν) debba sottostare ogni singolo ente (ἕκαστον)? Al posto del termine οὐσία (enticità) compare talvolta anche il termine εἶναι, « essere », in quanto è l'infinito *di quel* verbo il cui participio *praesens* si dice ὄν.

Se i pensatori pensano il termine ὄν in riferimento a εἶναι, comprendono dunque il participio in senso « verbale ». Τὸ ὄν, inteso filosoficamente, indica sempre l'ente nel suo essere. Ma perché allora i pensatori non adoperano mai direttamente ed esclusivamente l'infinito εἶναι per indicare chiaramente che cosa pensano? Perché mantenere l'ambiguità del participio ὄν, ente, che può essere compreso nominalmente o verbalmente? Sembrerebbe riaffiorare il sospetto, comunemente diffuso, che i filosofi si esprimano appositamente in modo « artificioso » e « complicato », e questo varrebbe anche per i pensatori dei Greci.

Ora però non si può negare che nella formulazione della domanda di tutte le domande è contenuto il participio. Aristotele dice τί τὸ ὄν; e non τί τὸ εἶναι; dobbiamo dunque rinunciare ad esigere una modalità di espressione che non sia artificiosa. « Noi » – col nostro intelletto forse molto limitato –

dobbiamo al contrario e in primo luogo considerare se pensatori del rango di Platone e di Aristotele non avessero delle buone ragioni per impiegare il participio τὸ ὄν, che è sicuramente ambivalente. Forse chiunque cerchi di pensare il participio nel suo senso deve pensarlo necessariamente sia in senso verbale che nominale, in modo tale che i due significati vengano pensati in un rapporto che è propriamente determinato. Cosí è in effetti.

Dai tempi di Platone e di Aristotele la domanda guida di tutti i pensatori si è incanalata per una via, lungo la quale essa – nonostante tutte le differenze tra le posizioni dei diversi pensatori che si sono succeduti – ancor oggi si trova bloccata. La domanda suona: « Che cos'è l'ente? ». Questo interrogativo si esplicita piú chiaramente nella domanda « che cos'è l'essere *dell'*ente? ». Qui ci si interroga a partire dall'ente per andare verso l'essere e a partire dall'essere si ritorna all'ente, e questo avviene nell'unico intento di determinare in questo modo l'ente stesso, vale a dire di determinarlo nel suo « essere ». Poiché qui è pensato l'ente, e lo è in riferimento all'essere, in verità il participio τὸ ὄν, che esprime la determinazione nominale *e insieme* quella verbale, rimane l'unica denominazione conforme a ciò che i pensatori pensano.

Per chiarire meglio l'espressione τὸ ὄν – vista nel suo significato nominale che intende l'ente nella sua totalità – possiamo tradurla nella forma plurale τὰ ὄντα; il significato verbale si può invece trascrivere nell'infinito τὸ εἶναι. Secondo questa duplice scomposizione la domanda principale τί τὸ ὄν; significa: τί τὸ εἶναι τῶν ὄντων;

Perciò quando diciamo con un certo rigore che il participio ὄν deve essere compreso nel senso che gli attribuiscono i pensatori, vuol dire che deve essere compreso sempre verbalmente. La filosofia – o, come possiamo anche dire ora, la metafisica – pensa sempre l'essere, ma contemporaneamente essa pensa esclusivamente l'essere dell'ente, vale a dire pensa propriamente l'ente e lo pensa in relazione all'essere. Un modo di dire poco preciso, che spesso furtivamente si impadronisce dei pensatori, preferisce parlare dell'« ente » anche se si intende l'essere dell'ente, oppure preferisce parlare dell'essere quando l'ente viene rappresentato in riferimento all'essere. Si parla con faciloneria ancora maggiore e in modo ancora piú vago del « problema dell'essere » [*Seinsfrage*] e si dice che esso è l'interrogativo intorno all'essere [*die Frage nach dem Sein*], mentre con una semplice riflessione si può vedere subito che ci si interroga sull'ente e su ciò che esso è in quanto ente. Trattando del famoso « problema dell'essere » si è portati ad interrogarsi in modo cosí immediato e indiscutibilmente cieco sull'ente, che quell'interrogativo, che invece riguarda direttamente l'essere e la sua verità, risulta assolutamente impercettibile, in quanto si è soliti prestare ascolto a ciò di cui ci si persuade da soli.

Aristotele ci dà in realtà un chiarimento di come si debba comprendere il participio ὄν e di quale sia la domanda guida dei pensatori: τί τὸ ὄν; Ma rimane in dubbio se sia lecito riferire al pensiero dei pensatori essenziali gli insegnamenti di Aristotele, anche se essi sono autenticamente greci. In verità questo accade costantemente. Aristotele stesso anzi è il vero iniziatore del procedimento per cui già nel pensiero dei pensatori « preplatonici » si ricerca la presenza del modo di pensare metafisico, che inizia con Platone e con lo stesso Aristotele. Egli infatti è solito introdurre le sue trattazioni con un esame

critico delle precedenti dottrine dei pensatori del passato, che differenzia rispetto alle proprie posizioni, ma che però pone sul piano della sua stessa problematica. Il modo in cui Aristotele – e ancor prima di lui Platone – si contrappongono ai pensatori del loro tempo è rimasto fino al giorno d'oggi il modello per descrivere i tratti del pensiero delle origini. Si attua un confronto, e questo confronto avviene dal punto di vista del pensatore piú recente. È naturale quindi che i pensatori delle origini appaiano come coloro che non sapevano « ancora » quel che avrebbero pensato dopo di loro Platone e Aristotele. Questo in effetti è anche esatto. Ma possiamo sempre chiederci se i pensatori che sono venuti dopo siano « pensatori piú progrediti » proprio perché pensano quello che i pensatori iniziali « non ancora » sapevano. Forse sono veramente pensatori « piú progrediti »; tuttavia continuiamo a chiederci se questo progresso non sia un allontanamento dall'iniziale. È giusto pensare che da Eraclito ad Aristotele il pensiero si sia « evoluto ». Ma dobbiamo sempre chiederci se lo « sviluppo » rappresenti il vero e custodisca il vero, solo per il semplice fatto che qualcosa si è sviluppato. È la stessa domanda che dobbiamo porre alla scienza moderna quando sentiamo che gli « scienziati » diventano famosi proprio perché – come spesso si dice – « hanno fatto avanzare la ricerca ». Avanti? Ma in quale direzione? Forse fino ad arrivare alle città distrutte sul Reno e sulla Ruhr? Che cosa hanno a che fare questi fatti col mero processo di avanzamento? Tutto questo può avere un senso se si è dimenticato di chiedersi per quale via si procede e chi mai sia colui che qui spinge in avanti? « Fare avanzare la ricerca », e con quale diritto procedere in avanti? Che cosa significa qui avanti e indietro? In ogni caso non è lecito prendere la « scienza moderna », che procede in avanti e che è andata avanti, come schema per costruire « storiograficamente » un certo sviluppo da Eraclito fino ad Aristotele. Per noi qui e ora l'interrogativo principale rimane il seguente: ci chiediamo innanzitutto se i pensatori iniziali, in quanto non pensavano « ancora » come Platone e Aristotele, proprio a causa di questo « non ancora », debbano essere collocati « prima » del pensiero di coloro che vengono dopo; oppure se essi, proprio perché « non ancora » pensavano come Platone e Aristotele, pensavano già in anticipo rispetto a tutto il pensiero successivo, e cioè in modo anticipatamente essenziale, dato che tutti i pensatori posteriori non solo non hanno ancora raggiunto fino ad oggi questa anticipazione, ma non la considerano *come* una anticipazione e non sono in grado di esperirla come tale. Il problema, che qui abbiamo sfiorato, della relazione dei pensatori essenziali col successivo inizio della « metafisica » non è per noi un mero problema storiografico che intende confrontare le diverse posizioni del pensiero del passato; infatti se i pensatori iniziali hanno pensato in anticipo rispetto a tutti coloro che sono venuti dopo andando oltre l'odierno modo di pensare, allora ciò che viene alla luce nel loro pensiero è ciò che da sempre sta davanti a noi e ci viene incontro come ciò che ci è storicamente destinato [*das Zu-geschichte*], come la storia autentica [*Geschichte*].

Insieme a questa riflessione emerge anche che la corrente rappresentazione del tempo come ordine della successione non è affatto adatta a pensare in modo adeguato il modo in cui è la storia. Ma, finché la storia viene rappresentata secondo un modello storiografico e ordinata cronologicamente, proprio a

causa di questa rappresentazione cronologica del tempo nell'orizzonte della trattazione storica risulta in primo piano la rappresentazione esteriore del tempo e solo essa. In quest'ottica noi consideriamo l'iniziale [*das Anfängliche*] come ciò che viene prima [*das Frühere*], e consideriamo quest'ultimo come il passato. Esso si trova prima, per cui dobbiamo risalire all'indietro per trovare l'inizio. Ma finché ci limitiamo a risalire all'indietro e a operare un raffronto storiografico non troveremo mai l'inizio del pensiero occidentale. Troviamo l'inizio solo quando, facendo un'esperienza autenticamente storica, pensiamo anticipatamente.

4) *La forma linguistica dell'ὄν. Il primato del significato verbale rispetto a quello nominale (participiale)*

Se pensiamo in questo modo, allora anche l'indicazione dataci da Aristotele sul significato del participio risulta priva di importanza. Diventa discutibile se sia lecito prendere il δῦνον di Eraclito nel senso dell'ὄν di Aristotele senza riflettere ulteriormente. Potremmo accantonare questa riflessione, dicendo che in confronto all'ὄν il δῦνον è qualcosa di singolarizzato, in quanto ciò che tramonta o che non tramonta è solo un tipo di ente; come ciò che sorge e come altri fenomeni di questo tipo, anche ciò che tramonta verrebbe allora sussunto « sotto » il concetto generale di ὄν. Se infatti ciò che non tramonta mai « è » in generale qualcosa, e se il tramontare « accade », ci troviamo anche qui di fronte ad un ente e ad un essere.

Ciò che vale quindi per l'ὄν, in quanto è il concetto piú generale, vale anche per il δῦνον. La possibilità – e forse anche la necessità – di interpretare il δῦνον di Eraclito nel senso dell'ὄν inteso aristotelicamente, è dunque secondo questo ragionamento legittima.

Solamente non abbiamo ancora stabilito, vale a dire non ci siamo ancora chiesti, se il δῦνον – piú esattamente se l'intera locuzione μὴ δῦνόν ποτε – sia semplicemente un fenomeno singolo e un caso che compare nell'ambito dell'ὄν, dell'ente, oppure se la relazione tra μὴ δῦνόν ποτε e ὄν debba essere pensata diversamente, vale a dire con una modalità che non rientri affatto nel comune modo di pensare.

Nelle lezioni precedenti, quasi mettendo in atto una sorta di colpo di mano, abbiamo scelto di pensare il termine δῦνον in senso « verbale », e quindi di prestare ascolto al detto di Eraclito in modo tale che in esso risulti chiaramente percepibile il significato del non tramontare mai. Questa accentuazione del significato verbale intende innanzitutto indirizzare lo sguardo pensante nella direzione in cui si muove in generale il pensiero dei pensatori quando nominano l'ente. La locuzione « non tramontare mai » sarebbe allora un processo, un evento che *è* e che quindi viene anch'esso sempre sussunto sotto l'essere. In ogni caso occorre chiarire questo rapporto tra il non tramontare mai e l'essere, posto che i pensatori pensino l'essere dell'ente ed Eraclito, proprio in quanto pensatore, pensi il non tramontare mai.

L'interrogativo, che tuttavia rimane, deve essere fissato con la seguente

formulazione: il non tramontare mai è solo un modo dell'essere insieme ad altri, oppure l'essenza nascosta di ciò che viene chiamato « essere » si trova forse racchiusa nel non tramontare mai? Ma se si sceglie la seconda possibilità dove ci conduce e dove ci spinge il detto di Eraclito che si chiede: « Di fronte al non tramontare mai, come potrebbe qualcuno rimanere nascosto? ». Questo detto non è forse un appello diretto rivolto verso di noi e che va al di là del transitorio intervallo di duemilacinquecento anni? Chi altri sarebbe interpellato al di fuori di noi che sediamo in quest'aula e forse crediamo che la lezione su Eraclito rappresenti una fuga nella « storia dello spirito » e nella sfera di ciò che è considerato « antiquato »? Certamente possiamo considerare questo detto solamente sotto l'aspetto storiografico e classificarlo storiograficamente come una vecchia opinione appartenente ad una filosofia del passato. Possiamo fare cosí, e in questo caso il detto non subisce alcun danno. Ma il problema è se noi in questo modo non finiamo per subire un danno. Il detto non ha bisogno di noi, mentre rimane da vedere se noi un bel giorno non avessimo per caso bisogno di questo detto, che in modo celato dice qualcosa dell'essere. Se le cose stessero in questi termini, allora sarebbe bene che chiarissimo a noi stessi in che modo – stando qui, ascoltando e parlando – trattiamo con l'« essere ». Consideriamo dunque quale rapporto intratteniamo con la parola piú usuale e sfuggevole in cui si annuncia l'essere, vale a dire con la parolina per niente appariscente « è ».

Diciamo l'« è » costantemente, anche quando non lo pronunciamo direttamente. Lo pensiamo nella forma di ogni verbo, in ogni denominazione, in ogni invito, in ogni richiesta, in ogni ordine e in ogni saluto. Lo pensiamo sempre e lo comprendiamo dappertutto, senza tuttavia coglierlo e senza pensarlo mai. Lo pensiamo in ogni riflessione silenziosa, lo pensiamo nell'intendere distratto, lo pensiamo laddove crediamo di « sentire » semplicemente e di « esperire ». La parola di tutte le parole, l'etere del linguaggio, la parola che nomina ogni cosa e in cui dimora il dire e il tacere, è rimasta per noi finora la cosa piú indifferente tra tutto ciò che ci è indifferente. Capita infatti di rado osservare quanto superficialmente l'uomo usi quella parola che è già nominata in anticipo in ciascuna delle parole che egli dice affrettatamente in modo chiaro, sebbene non venga mai pronunciata espressamente.

Secondo la definizione dell'essenza dell'uomo propria del pensiero occidentale, egli è quell'ente che ha trovato la sua caratterizzazione nel λόγον ἔχειν, nel possedere il « discorso », vale a dire nell'« avere la parola ». L'uomo possiede la parola nel senso che a lui – e per quanto ne sappiamo solo a lui – accade di essere interpellato da ciò a cui si rapporta e di rispondere a questo appello nel dire, in modo tale che dappertutto ciò che appare viene al tempo stesso alla parola, anche se non risulta sempre espressamente pronunciato. Questo evento – secondo cui ciò che sempre appare proviene al tempo stesso dalla parola – è anche la ragione per cui l'uomo talvolta incontra anche l'in-dicibile [*das Un-sagbare*]. L'in-dicibile non comparirebbe se tutto ciò che appare non fosse originariamente legato alla sfera del dire [*die Sage*] e della parola. Ogni statua, ogni tempio, ogni suono di flauto non sarebbe niente se non potesse dimorare nella sfera della parola. Ora però da una riflessione, che richiede solo coraggio nei confronti di ciò che è semplice e niente affatto

profondità o erudizione, emerge quanto segue: l'uomo, che secondo la definizione della sua essenza « possiede la parola », « ha » perduto la parola di tutte le parole, in quanto pronuncia inavvertitamente la parola « essere » come se fosse la piú insignificante di tutte le nullità, anche se non la getta via, perché non può gettarla via senza perdere il proprio essere.

Immaginiamo l'attimo in cui venga sottratta all'uomo la possibilità di dire la parola « è ». e la parola « essere » e di comprenderle, cerchiamo solo per un minuto di immaginare che cosa ne sarebbe dell'uomo: nessuna catastrofe, che potesse capitare ai pianeti, potrebbe essere paragonata con questo avvenimento che è il meno apparente di tutti gli eventi e che consisterebbe nel fatto che improvvisamente all'uomo verrebbe tolta la possibilità di rapportarsi all'« è ». Ma questa catastrofe è già operante da lungo tempo, anche se nessuno è in grado ancora di coglierla nella sua essenza. L'uomo storico si è spinto cosí in avanti che ha finito per dimenticare l'« è » e l'« essere », in quanto egli evita di riflettere su ciò che in questa parola viene nominato. L'indifferenza nei confronti dell'« essere » avvolge i pianeti. L'uomo si lascia inghiottire nel flusso della dimenticanza dell'essere, anche se in verità non si tratta mai di immergersi completamente in questo flusso. Se cosí fosse infatti la stessa dimenticanza dell'essere sarebbe già avvertita e conosciuta. Invece proprio questa dimenticanza dell'essere è dimenticata, e questo corrisponde certamente all'essenza stessa della dimenticanza, per cui tutto ciò che essa abbraccia viene inghiottito come in un vortice.

Ma che cosa dicono i pensatori della metafisica, che attraverso Platone e dopo Platone sono diventati i « custodi » dell'essere dell'ente? Che cosa dice dell'essere dell'ente l'ultimo pensatore all'interno della storia della metafisica? Nietzsche dice: l'« essere » è l'ultimo fumo di una svaporante realtà. Non viene forse qui legittimata attraverso la metafisica stessa proprio la dimenticanza dell'essere? Certamente. Allora vale forse ancora la pena di ricordarsi di ciò che è soltanto mero fumo? È sufficiente che l'uomo « viva » e operi « vicino alla vita » e « vicino alla realtà ». A che cosa gli servirebbe l'essere se gli basta già l'ente e il reale per « riempire » – come si suol dire – la « vita »? Ma con questa espressione si ammette chiaramente che esiste ancora un vuoto. In effetti con la metafisica di Nietzsche l'« essere » è diventato un semplice « valore »; ma questo essere, screditato a mero valore, è per la metafisica di Nietzsche meno « valido » del « divenire », vale a dire della volontà di potenza. Poiché nella metafisica di Nietzsche l'essere dell'ente – che per ogni metafisica è rimasto comunque ciò che doveva essere pensato – si è dissolto nell'ultimo fumo, proprio per questo la metafisica di Nietzsche è in assoluto la fine di ogni metafisica. Infatti in questo esito finale viene pronunciata una decisione sull'essere, nei confronti della quale non ha piú senso il rafforzamento delle posizioni metafisiche tradizionali o qualsiasi tentativo di rifugiarsi in un cristianesimo rinnovato.

Ma quale ostinazione metafisica deve imperversare nella dimenticanza dell'essere se – come sembra – due guerre mondiali non sono in grado di strappar via l'uomo storico dal semplice occuparsi dell'ente, di gettarlo nello sgomento di fronte alla dimenticanza dell'essere e di porlo al cospetto dell'essere stesso?

Ma posto che potremmo venir collocati al cospetto dell'essere in un modo meno doloroso; posto che di colpo venissero sottratti all'uomo moderno il

cinema, la radio, i giornali, il teatro, i concerti, i combattimenti di pugilato, i « viaggi »; posto che egli dovesse accontentarsi delle cose semplici, preferirebbe certamente voler « morire » che ricordarsi dell'essere.

Ma se noi tutti abbiamo cosí poca familiarità con l'essere e non ci orientiamo affatto nell'ambito del pensiero dell'essere, come potremmo aspettarci di diventare improvvisamente capaci di pensare ciò che è stato pensato anticipatamente nell'inizio della nostra storia nascosta? Qui un aiuto ci può venire forse dalla cura con cui riflettiamo sulla parola iniziale. Di questa cura fa parte anche il prestare attenzione alle diverse possibilità offerte da una traduzione adeguata. Nel frattempo è risultato che i pensatori, quando pensano in modo essenziale espressioni participiali, in ogni caso pensano in primo luogo il significato verbale. Seguendo questo risultato, e forse anche con qualche forzatura, traduciamo ora l'espressione di Eraclito nel seguente modo: « Il non tramontare affatto per sempre » [*das ja nicht Untergehen je*]. L'espressione « nient'affatto per sempre » la possiamo sintetizzare col termine « mai » e dire: « Il non tramontare mai » [*das niemals Untergehen*].

§ 4. *Le parole fondamentali del pensiero iniziale (φύσις, ζωή). Il loro rapporto col pensiero metafisico e con il pensiero dell'essere*

a) *La particolare necessità del dire che pensa inizialmente espressa nella costruzione della locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε e il suo trasformarsi nell'« eterno sorgere » (φύειν). Sulla parola φύσις nel pensiero iniziale e sul concetto di « natura ». Rimando al frammento 123*

Finora abbiamo definito con maggior precisione, e solo per quanto concerne il suo aspetto linguistico, il primo termine contenuto nell'espressione di Eraclito τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Quando qui si parla del « tramontante » [*vom Untergehenden*], non pensiamo piú ora a ciò che è sottoposto al tramontare o vi rimane sottratto, bensí pensiamo al « tramontare stesso » [*das Untergehen selbst*]. E pensiamo quest'ultimo nel senso greco già chiarito: il tramontare come l'entrare nel nascondimento. Eppure nel detto di Eraclito il discorso non verte sul tramontare. Piuttosto il detto dice con una particolare accentuazione τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « il non tramontare affatto per sempre » [*das ja nicht Untergehen je*]. Il μή è un termine di negazione. Ma esso nega in modo diverso dal termine οὐ, che stabilisce direttamente un non-essere. La particella μή nega invece nel senso che chi esperisce ciò che deve essere negato se ne sente allontanato, in quanto lo percepisce proprio come ciò che viene rifiutato. Pertanto traduciamo questa negazione con l'espressione avversativa « ma no », « nient'affatto » [*ja nicht*]. Ciò che è nominato dal frammento è esperito come ciò che a nessun costo, « per amor di nulla al mondo », è identificabile col tramontare o è qualcosa che si dissolve nel tramontare stesso. Dicendo questo però non abbiamo ancora stabilito se ciò che il frammento nomina risulti determinato nella sua essenza da un tramontare, se cioè ciò che è nominato – vale a dire « il non tramontare affatto per sempre » – non debba essere determinato proprio a

partire dal tramontare stesso. Infatti, solo se in ciò che il frammento nomina appare una traccia e un segno del tramontare, solo allora il μή – il « nient'affatto » che esprime un rifiuto – può avere una ragione e un senso. Il μή dice dunque che in ciò che viene nominato domina [*waltet*] e dispiega la propria essenza [*west*] il tramontare, ma dice anche che questo tramontare non prevale col suo essere, vale a dire non si impone con la sua essenza questa o un'altra volta, bensí essenzialmente non prevale affatto, oppure – come dice il seguito – non prevale « mai » [*niemals*]. Perciò nel detto di Eraclito il μή risulta meglio precisato dal ποτέ, che significa « per sempre » [*je*], « mai » [*jemals*], una locuzione che indica una determinazione temporale: μή-ποτε, « nient'affatto per sempre » [*ja nicht - je*], vale a dire « mai » [*niemals*]. Ora però questo non viene espresso nella costruzione usuale τὸ μή ποτε δῦνον – cosa che del resto sarebbe stata possibile –, bensí viene espresso nella forma τὸ μὴ δῦνόν ποτε, vale a dire ciò che viene nominato negando (δῦνον) si trova inserito tra le due particelle che esprimono la negazione. Proprio con questa costruzione (che colloca il δῦνον tra il μή e il ποτέ) viene modellato plasticamente il senso verbale, il senso linguistico-temporale del δῦνον e, con questa particolare articolazione del nominare, viene messo in evidenza il carattere di evento che caratterizza ciò che viene nominato. Già qui in questa prima parola di Eraclito, se abbiamo occhi per vedere e orecchie per ascoltare, abbiamo sentore di quell'armonia che circola tra ciò che nel pensiero viene pensato, detto, ascoltato e appreso. E intuiamo anche qualcosa del rigore che domina la scrupolosità, vale a dire la particolare necessità del dire pensante.

Come abbiamo già fatto provvisoriamente, possiamo certamente perfezionare la struttura della traduzione di questo detto di Eraclito e sostituire la formulazione « il non tramontare affatto per sempre » [*das ja nicht Untergehen je*] con la formulazione: « Il non tramontare mai » [*das niemals Untergehen*]. Quest'ultima traduzione cerca di trasformare ancora una volta il detto, per dire: « Il continuo, ossia l'eterno sorgere » [*das ständig, d.h. immerdar Aufgehen*]. Infatti quel che non è un tramontare mai, deve essere un sorgere continuo. Con questa trasformazione dei termini risulta eliminata anche la scomoda « negazione » presente nel detto di Eraclito. Ascoltiamo ora una parola « positiva », che ha la preminenza di fronte ad ogni elemento « negativo ». L'espressione positiva ci facilita anche la comprensione, anzi ci apre in primo luogo gli occhi per cogliere ciò che qui viene nominato, posto che noi siamo disposti e pronti a guardare in modo greco; questa infatti è la condizione preliminare richiesta da ogni tentativo che cerca di pensare l'inizio del pensiero occidentale.

Se noi, al posto dell'espressione negativa « il non tramontare affatto per sempre » e al posto dell'altra espressione « il non tramontare mai », ci disponiamo ad usare l'espressione affermativa « l'eterno sorgere », pronunciamo nella nostra lingua un termine che già allora anche Eraclito avrebbe potuto dire facilmente nella sua lingua. « L'eterno sorgere » si dice in greco τὸ ἀεὶ φύον. Al posto del termine τὸ φύον potrebbe stare anche ἡ φύσις,[7] termine che, pensato letteralmente, significa sorgere [*das Aufgehen*] nel senso del prove-

[7] Cfr. il frammento 123.

nire dal chiuso, dal velato e dal coperto (φύσις è la parola fondamentale nel dire dei pensatori iniziali). Per noi questo « sorgere » risulta immediatamente evidente nel germogliare del germe di grano sepolto nella terra, nel nascere dei desideri, nello sbocciare della fioritura. Anche la vista del sole che sorge rimanda all'essenza del sorgere. Ed è un'altra modalità del sorgere quella secondo la quale l'uomo, con un unico sguardo, esce da se stesso, oppure quella per cui nel discorso il mondo si apre all'uomo e contemporaneamente egli si manifesta a se stesso; ancora un'altra modalità del sorgere è quella in cui egli sviluppa nei gesti la natura del suo animo, quella modalità per cui nel gioco la sua essenza diventa non-nascosta e infine quella per cui, nel semplice stare, emerge la sua essenza. Dappertutto, per non parlare del cenno degli dei, si dà un multiforme e reciproco venire alla presenza di tutti gli « esseri », e in tutto questo si dà il manifestarsi, nel senso del mostrarsi che nasce e viene fuori. Questo è φύσις. Perciò è assolutamente errato pensare che ciò che questa parola fondamentale nomina nel linguaggio dei pensatori iniziali sia innanzitutto desunto dall'osservazione del germe che germoglia, della pianta che nasce, del sole che sorge, per poi essere applicato in modo corrispondente a tutti i cosiddetti processi naturali e venir infine attribuito in senso traslato agli uomini e agli dei, in modo che a partire dalla φύσις « dei e uomini » possano in un certo senso venir rappresentati « naturalisticamente ». Come se quel che ora significa per noi « natura » non avesse ricevuto la sua caratterizzazione proprio da una assoluta incomprensione del concetto originario di φύσις. La φύσις, il puro sorgere, non viene compresa esattamente astraendo in primo luogo dal ristretto ambito di ciò che noi chiamiamo comunemente natura, né tanto meno può essere attribuita in un secondo momento in senso traslato a uomini e a dei quale loro tratto essenziale; la φύσις nomina piuttosto ciò in cui in primo luogo sorgono terra e cielo, mare e monti, alberi e animali, uomini e dei, e tutte queste cose, in quanto sorgono e si mostrano in modo tale che possono essere nominate come « enti » proprio in riferimento a questo ambito del sorgere. Solo nella luce della φύσις diventano visibili per i Greci quelli che noi chiamiamo processi naturali nelle modalità specifiche del loro « sorgere ».

Al contrario, la scienza della natura dell'età moderna esperisce ad esempio lo schiudersi del germe come un processo chimico, che si trova inserito nel processo e nella tensione risultanti dell'interazione meccanica tra le sementi, la natura del terreno e la radiazione termica. Il modo di rappresentare proprio dell'età moderna vede in questo caso solo nessi meccanici di cause ed effetti all'interno di processi chimici che producono come conseguenza un particolare effetto. La scienza della natura moderna – la chimica non meno che la fisica, la biologia non meno della chimica e della stessa fisica – sono e restano, finché esistono, mera « meccanica ». Anche la « dinamica » è una meccanica delle « forze ». Se cosí non fosse, come potrebbe altrimenti la moderna scienza della natura « trovare la sua conferma » nella « tecnica »? L'influenza della tecnica e l'applicazione della moderna scienza della natura non è però la prova a posteriori della « verità » della scienza; piuttosto la tecnologia pratica della moderna scienza della natura risulta possibile solo perché la moderna scienza della natura nel suo insieme e nella sua essenza metafisica è già una applicazio-

ne della « tecnica », dove però il termine « tecnica » indica qualcosa di diverso da ciò che semplicemente fanno gli ingegneri. Il famoso detto di Goethe, secondo cui il vero sta solo in ciò che porta frutti, è già nichilismo. Un giorno dovremmo esaminare in modo piú preciso quelli che noi consideriamo i classici, quando sarà finito il tempo di giocherellare con opere d'arte o con opere poetiche secondo moduli culturali e in un'ottica che è quella della storia dello spirito. Cosí anche la concezione della natura di Goethe non è diversa nella sua essenza da quella di Newton; come quest'ultima, essa si basa sul fondamento della metafisica moderna, in particolare di quella leibniziana, che è presente dappertutto ancor oggi in ogni oggetto e in ogni procedimento. Se, esaminando un embrione, osserviamo che qualcosa di chiuso si apre e schiudendosi viene fuori, questa osservazione potrebbe essere considerata una rappresentazione antiquata e semipoetica; per la determinazione *oggettiva* e per la spiegazione del processo di germinazione in senso moderno tali rappresentazioni sono quindi prive di importanza. Il chimico agrario, ma anche i fisici moderni – come si dice comunemente – non sanno cosa farsene della φύσις. Sarebbe stolto volerli persuadere di poter « fare qualcosa » con l'esperienza greca della φύσις. L'essenza greca della φύσις non è affatto l'appropriata generalizzazione dell'esperienza dello schiudersi del germe, dello sbocciare della fioritura e del sorgere del sole, che il nostro punto di vista considera ancora ingenua; essa è piuttosto l'originaria esperienza del sorgere e del venir fuori dal nascosto e dal coperto, è rapporto con la « luce », nel cui chiarore il germinare e la fioritura si mantengono nel loro sorgere, e perciò solo in questo processo si può osservare il modo in cui il germe « è » nel suo germogliare e il fiore « è » nel suo fiorire.

b) *Le parole fondamentali φύσις e ζωή ottenute trasformando la traduzione del detto. Sul significato fondamentale di ζῆν e ζωή nel pensiero iniziale e il suo differenziarsi dal concetto di vita proprio della tradizione metafisica. Rimando al frammento 30*

Se dunque nell'espressione τὸ μὴ δῦνόν ποτε è nominato il « non tramontare mai » [*das niemals Untergehen*] inteso come un sorgere sempre, e se le parole φύσις, φύειν, φύον esprimono il « sorgere » [*Aufgehen*], allora con tutta probabilità ciò che viene nominato da Eraclito potrebbe anche essere definito dall'espressione τὸ ἀεὶ φύον, oppure, concentrando tutto in una sola parola, dall'espressione τὸ ἀείφυον. Ma questo termine non si trova nel detto e non lo troviamo neppure nei frammenti di Eraclito. Al suo posto egli usa il termine ἀείζωον,[8] « l'eternamente vivente » [*das immerdar Leben(de)*]. Al posto di φύον troviamo ζῷον, che è il participio del verbo ζῆν. Traduciamo facilmente questo termine con « vivere »; infatti crediamo di sapere che cosa esso significhi. « Vivere »: come potremmo non sapere che cosa è, dato che noi stessi « viviamo » e dato che – secondo l'assunto fondamentale della metafisica dell'età moderna – ci formiamo la rappresentazione dell'ente (e dunque del-

[8] Cfr. il frammento 30.

l'essere) partendo dall'esperienza del nostro proprio io.[9] Cosí anche per Nietzsche, del tutto in sintonia con la sua epoca, la « vita » è ciò che vi è di piú noto, ciò che vi è di piú assolutamente ovvio. Poiché tutto viene compreso a partire dalla « vita », tutto ciò che viene oggettivato risulta « vissuto » [*"Erlebte"*], e il rapporto col mondo è perciò dato dall'esperire vivendo [*Erleben*]. Tutto proviene dall'« esperienza vissuta » [*Erlebnis*]. « Esperienza vissuta e poesia », si intitola un famoso libro di Dilthey. Poiché anche Nietzsche pensa a partire dall'esperire vivendo, egli non esita ad interpretare con « vita » la parola fondamentale di tutto il pensiero, la parola « essere ». In una annotazione che risale agli anni 1885/86 Nietzsche scrive: « L'"essere" – noi non abbiamo altra rappresentazione di esso che "*vivere*"! – Come infatti può "essere" qualcosa che è morto? ».[10] « Noi »: vale a dire nell'epoca di Nietzsche e forse già da molto tempo non abbiamo altra rappresentazione per dire « essere » all'infuori che « vivere ». Il problema è allora quello di vedere quale rappresentazione del « vivere » abbiamo « noi ». Nietzsche interpreta la « vita » come « volontà di potenza ». Nella seconda parte di *Cosí parlò Zarathustra* (1883), nella sezione intitolata « Della vittoria su se stessi », viene enunciato per la prima volta il nesso tra « vita » e « volontà di potenza »:

« Certo non ha colto nella verità, colui che per raggiungerla lanciò la parola della "volontà di esistere": questa volontà – non esiste!

Infatti: ciò che non è non può volere; ma ciò che è nell'esistenza, come potrebbe ancora volere l'esistenza!

Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensí – cosí ti insegno io – volontà di potenza!

Molte cose per il vivente hanno valore piú della vita stessa; ma anche dal suo porre valori parla – la volontà di potenza! ».[11]

Poco prima di queste affermazioni, nella stessa sezione si legge:

« Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone ».[12]

In tutto questo è implicito quanto segue: ciò che non ha il carattere della volontà di potenza non è « essere », ma – proprio in quanto non è pensato con i caratteri della volontà di potenza – è mero fumo. In verità anche questo fumo è necessario per « vivere ». Secondo Nietzsche esso è il « vero » [*das Wahre*] che l'uomo deve dare ad intendere a se stesso per poter « vivere », vale a dire per poter esistere come volontà di potenza. Ma noi vediamo anche quanto segue: il richiamo al vivente e alla « vita » racchiude già sempre in se stesso una interpretazione della sua essenza. Nietzsche trova qualcosa di « vivente » solo laddove trova volontà di potenza. Per dirla in modo piú generalizzato, si può affermare che egli trova il vivente laddove ciò che si incontra corrisponde già alla rappresentazione tradizionale di ciò che « è » « vita ». Tuttavia, anche

[9] Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 30 [*Scritti filosofici*, tr. it. a cura di O. Bianca, UTET, Torino 1967, vol. I, p. 288 (*N.d.T.*)].

[10] F. NIETZSCHE, *Werke*, cit., Bd. XVI, p. 77 (aforisma 582) [*Opere*, tr. it. cit., vol. VIII, t. I, p. 139 (*N.d.T.*)].

[11] *Ibid.*, Bd. VI, p. 168 [*Opere*, tr. it. cit., vol. VI, t. I, p. 139 (*N.d.T.*)].

[12] *Ibid.*, p. 167 [*Opere*, tr. it. cit., vol. VI, t. I, p. 140 (*N.d.T.*)].

prescindendo da una esplicita determinazione dell'essenza della vita, noi crediamo di saper riconoscere immediatamente il « vivente » come tale. Distinguiamo infatti ciò che è vivo da ciò che è morto. E quest'ultimo non lo consideriamo uguale a ciò che è privo di vita e che – come ad esempio nel caso di una pietra – non è assolutamente vivo e perciò non può neppure morire e non può essere mai morto. Distinguiamo vita e morte, ma non sappiamo che cosa è « vita » e che cosa è « morte ». Ma dipende dalla stessa dimenticanza dell'essere che grava su di noi se le nostre rappresentazioni della « vita » e della « morte » sono assai indeterminate, assai imprecise e assai casuali, mentre in realtà vita e morte non possono essere niente di accidentale, se è vero che l'intero pianeta subisce il rivolgimento piú violento proprio a causa della « vita » e della « morte » dei popoli. Ciò che significa il termine « vivere » secondo il senso del termine greco ζῆν, non lo verremmo a sapere anche in questo caso – come è già avvenuto in precedenza per il termine φύσις – dalla « scienza moderna ». Anche se la biologia moderna fosse costruita su una chiara e fondata esperienza dell'essenza della vita – cosa che in realtà non è affatto –, l'esperienza della vita su cui essa si verrebbe a basare non sarebbe mai ottenuta « biologicamente » e non potrebbe mai essere fondata « biologicamente ». Come ogni scienza, tutta la « biologia » è sempre solo un qualcosa che si aggiunge alla determinazione di ciò che, nella sua essenza, è stato elevato al sapere solo dall'esperienza essenzialmente pensante. Ciò che sono l'arte e la poesia non lo veniamo mai a sapere dalla storia dell'arte o dalla storia della letteratura. Infatti queste discipline devono già sapere che cosa è arte e che cosa è poesia, se hanno la pretesa di parlare delle opere d'arte e delle opere poetiche. Se infatti non lo sapessero, non saprebbero che cosa fanno. Perciò esse si « occupano » di queste cose. Poiché dunque tutti noi siamo imbrigliati nel groviglio delle rappresentazioni moderne della « vita », ci è difficile accantonare il nostro proprio modo di intendere e pensare invece il carattere iniziale [*das Anfängliche*] del pensiero dell'inizio realmente come « principianti » [*Anfänger*], vale a dire pensarlo semplicemente.

Che cosa significa per i greci la parola ζῆν? Come dobbiamo comprendere il nostro termine « vivere » se lo consideriamo una fedele traduzione del greco ζῆν: ζῆν – ζάω, qui è presente la radice ζα. Da questo suono, formato dall'« unione » della consonante ζ con la vocale α non possiamo certo cavar fuori l'« essenza della vita ». Infatti non riusciamo a comprendere affatto questi suoni se quelle parole, il significato delle quali è contenuto proprio in queste radici, non ci dicono nulla. Ora però, anziché riflettere su queste parole che derivano direttamente da queste radici, può essere piú istruttivo prestare attenzione in primo luogo a quelle forme linguistiche in cui sono presenti le radici stesse allo stato puro.

Per arrivare a chiarire il termine ζάω, ζῆν, pensiamo a parole come ζάθεος, ζαμενής. I poeti Omero e Pindaro adoperano queste parole.[13] La linguistica ci « spiega » che qui il prefisso ζα indica un « rafforzamento »; la parola ζάθεος significa perciò « assai divino », « assai santo », parallela-

[13] Per questi ultimi termini cfr. PINDARUS, *Olymp.* X, 45; XII, 27; *Isth.* I, 32; *Pyth.* V 70; *Nem.* VII, 92; *Fr.* 90 (60), 4; *Fr.* 105 (7).

mente a ζαμενής, « assai forte », « assai impetuoso », in quanto μένος indica la forza, l'impeto. Questa spiegazione, dataci dalla linguistica, della particella ζα come prefisso « rafforzativo » è esatta, ma al tempo stesso non è vera. La spiegazione pensa in modo « meccanico » e non a partire dal linguaggio, vale a dire non pensa a partire da ciò che è nominato nella parola che viene « rafforzata » dal prefisso ζα; vale a dire non pensa a partire dal contesto che costringe il dire poetico a ricorrere proprio a quella forma del dire. Tutte le parole – che tramite il prefisso ζα assumono un significato « rafforzato », quali ad esempio ζάπυρος, « assai infuocato », ζατρεφής, « assai nutrito », « ingrassato » – si mantengono all'interno di un medesimo ambito essenzialmente unitario e seguirlo ci porterebbe assai lontano. Ad esempio, Pindaro chiama luoghi, contrade, montagne e lembi (rive di un fiume) col termine ζάθεος quando intende dire che lí gli dei – ossia coloro che si manifestano – sono spesso chiaramente presenti e – come diciamo noi – « si danno a vedere ». Quei luoghi sono « particolarmente sacri » perché in essi coloro che si manifestano donano il loro manifestarsi e in tale manifestarsi i luoghi e i monti si dischiudono completamente e sono circondati da questo manifestarsi. Ζαμενής, « assai impetuoso » è chiamato ciò che – come ad esempio la tempesta – si alza nel μένος (τό) con uno scoppio e con una irruzione. Il termine μένος indica ciò che ci si attende dal μένειν, l'alzarsi, il venir fuori, lo scoppiare e l'irrompere, vale a dire un modo del sorgere e del manifestarsi. In questo senso il termine μένος assume il significato di impeto, di violenza, di potenza e di forza, tutte espressioni che piú o meno indicano sempre lo scoppio di una irruzione impetuosa. Il termine μένος viene usato per il sole e per la tempesta, ma viene anche usato nell'accostamento ψυχή τε μένος τε (Omero). « Anima » e « forza », in un'ottica che è quella romana e moderna, vengono perciò già da molto tempo pensate a partire dall'azione e dalla dinamica, per cui la caratterizzazione greca va completamente perduta. Se il prefisso ζα viene pensato semplicemente nel significato di « assai », inteso come « rafforzativo » in senso meramente dinamico, ci troviamo di fronte a quella stessa incomprensione che perdura in modo inosservato e ostinato proprio perché è considerata « esatta ». Il fatto che la terra si muova intorno al sole può essere esatto; ma questa esattezza viene forse a coincidere col vero?

Il prefisso ζα, pensato grecamente, significa il puro sorgere [*das reine Aufgehen*] nell'ambito dei modi dello schiudersi e del manifestarsi, come ad esempio nella modalità dell'irrompere improvviso. Non a caso il prefisso ζα è collegato qui a parole quali θεός e μένος, che significano il mostrarsi allo sguardo, l'affacciarsi alla vista, l'irrompere improvviso; ma nello stesso tempo è legato al « fuoco », al « chiarore », alla « crescita » e alla « tempesta ». Il verbo ζάω, ζῆν, non significa niente di diverso da sorgere per... [*Aufgehen zu...*], dallo schiudersi, dall'aprirsi all'aperto. Questo significato fondamentale di ζῆν e di ζωή invita immediatamente il dire poetico a chiarire l'essenza di quest'ultimo termine – comunemente tradotto con « vita » – con il sorgere della luce del sole. Cosí Omero dice sempre: ζῆν καὶ ὁρᾶν φάος ἠλίοιο, « vivere e vedere la luce del sole ». Per i Greci le fondamentali parole arcaiche ζῷον e ζωή non hanno niente a che vedere con la zoologia e neppure con la sfera del biologico in senso lato; tantomeno la fondamentale parola arcaica

φύσις ha qualcosa a che vedere con la sfera di ciò che piú tardi si chiamerà fisico o fisicalistico. Ciò che la parola greca ζῷον nomina è cosí distante da ogni essere animale pensato in senso moderno, che i Greci chiamano ζῷα persino gli dei. Questo termine, inteso nel suo significato originario, che indica coloro che sorgono e che sono presenti nel sorgere, è quello che solamente si addice all'essenza delle divinità greche, che sono coloro che si mostrano allo sguardo e che quindi si manifestano; i Greci chiamano persino le statue degli dei ζῷα, vale a dire coloro che stanno e che sono sorti nell'aperto a partire da se stessi. Quando diciamo che le parole originarie ζῷον e ζωή non hanno nulla a che vedere con gli esseri animali, questo non vuol dire che i Greci non avrebbero conosciuto gli « animali ». Essi li collocano invece in un rapporto particolare con il divino. Ma l'animale non è pensato « zoologicamente », o in modo indeterminato e cristiano nel senso del meramente inferiore, che va tenuto distinto dalla sfera superiore rappresentata dall'uomo. Pensato grecamente l'animale si determina a partire dallo ζῷον, a partire da ciò che sorge e che, finché non si manifesta, riposa in se stesso in un modo del tutto particolare. Ad esempio, se facciamo riferimento ad una vaga ed indeterminata rappresentazione dell'uccello, basta poco per esperire questo animale in senso greco e per riconoscere che nel volo e nel planare viene alla presenza la libera delimitazione dell'aperto, nel cantare viene alla presenza l'annuncio, la chiamata e lo stupore, in modo tale che il suo essere passa e trascorre nell'aperto. A questa caratterizzazione si aggiunge inoltre necessariamente anche la chiusura e la custodia del chiuso, come avviene ad esempio nel dolore. L'uccello, volando e cantando, si lega all'aperto e si mostra in esso, rimanendo legato all'aperto. Corda si dice in greco σειρά. In un'ottica esclusivamente « greca » le sirene sono proprio coloro che seducendo avvinghiano e legano, nei molteplici sensi del termine.

Il collegamento essenziale tra φύσις, ζωή e « luce » è attestato dal fatto che in greco il termine per dire « luce » ha la stessa radice di φύσις e suona φάος, φῶς. Anche noi parliamo ancora di « luce della vita », ma non pensiamo affatto nella loro essenza né la « vita », né la « luce » in modo greco a partire dalla φύσις (e cioè a partire dalla ἀλήθεια).

c) *La « violenza » della trasformazione e l'esplicita considerazione della negazione*

Il termine eracliteo ἀείζωον dice la stessa cosa della locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Perciò, se ora traduciamo questa locuzione con l'espressione « il sorgere eterno » [*das immerdar Aufgehen*], non seguiamo fedelmente la parola del pensatore. Piuttosto facciamo violenza alla sua parola, poiché trasformiamo in modo unilaterale l'espressione negativa in quella positiva e cancelliamo cosí la negazione stessa. La fedeltà, che è doveroso avere nei confronti della parola iniziale, richiede però il mantenimento della forma negativa, presumendo che essa nel contesto della parola iniziale sia qualcosa di piú che una mera forma di espressione linguistica. Quale parola potrebbe essere piú essenziale per tutto il pensare, per tutto il sapere e per tutto l'esperire di quella parola che significa

« verità »? E presso i Greci proprio questa parola porta con sé una negazione: ἀ-λήθεια, non-nascondimento [*Un-, Nicht-Verborgenheit*].

Ma finché noi – cercando in modo evidente, anche se in verità un po' disonesto, di capovolgere un termine negativo in uno positivo – prestiamo attenzione esclusivamente al momento negativo, potremmo finire per vedere solo questo aspetto. Vediamo infatti che la locuzione eraclitea contiene in verità una seconda negazione. In che senso? La locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε non contiene soltanto la particella particolare che vuol dire « non » (μή), bensí lo stesso tramontare (δῦνόν) è già una negazione, se è vero che il tramonto, pensato grecamente, indica proprio l'andar via e il dileguarsi, vale a dire il non-nascere e il non sorgere piú, ed è quindi il contrario del nascere e del sorgere. Cosí nella locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνόν ποτε si trova una doppia negazione. Essa dà luogo evidentemente ad una netta affermazione, per cui a rigore sembra piú appropriato tradurre l'intera locuzione sostituendo l'espressione negativa con quella positiva. Se pensiamo in questo modo, teniamo conto dei termini e stabiliamo la seguente « equivalenza »: una doppia negazione è uguale ad una netta affermazione; ma cosí facendo ci comportiamo come se avessimo a che fare con monete spicciole, anziché con le parole fondamentali del linguaggio. In verità con questo calcolo meschino rinunciamo a pensare a ciò che qui è detto e nominato in un pensiero essenziale.

Ripetizione

1) *La locuzione di Eraclito μὴ δῦνόν ποτε pensata in modo iniziale e l'ὄν della metafisica*

Nel detto di Eraclito, che noi anteponiamo a tutti gli altri per importanza, si trova all'inizio la locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « ciò che mai tramonta » [*das niemals Untergehende je*]. Questa locuzione, che si trova all'inizio del primo frammento, nomina ciò che in generale e anticipatamente pensa il pensiero iniziale, posto che questo detto, proprio in quanto è il primo, illumini tutti gli altri.

La chiarificazione di questo detto, che è il primo in ordine di importanza, richiede una cura particolare. Innanzitutto deve essere chiarita la particolarità linguistica del termine principale τὸ δῦνον. Si tratta di un participio. Inavvertitamente intendiamo col termine τὸ δῦνον, « il tramontante », « ciò che tramonta » [*das Untergehende*]. Pensiamo la parola secondo il suo significato nominale. Ma abbiamo iniziato una riflessione che nei suoi tratti essenziali comprende già la chiarificazione della domanda guida del pensiero metafisico e che possiamo cosí riassumere: i pensatori comprendono τὸ ὄν, l'ente, pensando all'essere dell'ente, in quanto interrogano l'ente e lo riferiscono all'essere. L'essere stesso è ciò che è considerato aproblematico e certo, poiché è solo nella luce dell'essere che ci si deve interrogare sull'ente, per dare una risposta alla domanda che chiede cosa sia l'ente.

La luce stessa non viene presa in considerazione, allo stesso modo in cui si considera il giorno come una cosa ovvia e nella sua « luce » ci si occupa tutti i giorni del quotidiano. La « quotidianità » è un caso del tutto particolare;[14] come si suol dire, si vive alla giornata senza darsi pensiero. La metafisica, che da Platone a Nietzsche interroga l'ente nella luce dell'essere, non si dà alcun pensiero. Ma occorre sapere che se si pone in questi termini il « problema dell'essere » – per cui l'essere stesso rimane già in anticipo aproblematico e non può piú essere oggetto di interrogazione – non ci si interroga affatto sull'essere; e occorre anche sapere che la metafisica, proprio in quanto metafisica, non può porre la domanda sull'essere stesso. Nel momento in cui ci si chiede « che cos'è metafisica? » ci si interroga subito a partire da un altro ambito problematico. Perciò la domanda « che cos'è metafisica? » viene considerata una autentica domanda, e non è solo la formula per rappresentare la metafisica che, con la sua struttura, le sue discipline e i suoi schemi non è in grado di porre domande. Le chiacchiere oggi correnti intorno al « problema dell'essere » sono il segno di una enorme confusione. Si è persino caratterizzata questa confusione organizzata del pensiero come una « rinascita della metafisica ».

La confusione, dominante in tutti i concetti e in tutte le problematiche, non corrisponde però ad una mera superficialità del pensiero. La ragione della confusione si nasconde in un allontanamento [*Entfremdung*] dall'essere. Quando Nietzsche dice: l'essere è l'ultimo fumo di una svaporante realtà, nel suo linguaggio e con il coraggio del pensatore metafisico egli porta alle estreme conseguenze quella verità che tutta la metafisica considera ovvia: l'essere è il concetto piú vuoto e piú universale: è « il piú generale ». È sempre piú onesto far passare l'essere per mero fumo, proprio in quanto lo si considera la presunta astrazione di tutto ciò che è astratto, piuttosto che, nell'ambito dell'allontanamento dall'essere ormai compiuto, comportarsi come se si ponesse il « problema dell'essere ».

Per la nostra riflessione è importante qui riconoscere che i pensatori comprendono la parola fondamentale nel suo significato verbale, vale a dire in modo tale che l'ente inteso « verbalmente », ossia l'essere, è ciò in riferimento al quale viene interrogato l'ente che è rappresentato nominalmente. Per la nostra riflessione vi è qui veramente bisogno di quell'esperienza – facilmente realizzabile in qualsiasi momento e al tempo stesso assai rara – che ci dice che ciò che nominano le parole poco appariscenti « è » ed « essere » non è né mero fumo, né il « piú generale », bensí « è » ciò nella luce del quale si manifesta ogni ente in quanto tale.

Il riferimento al modo in cui il participio ὄν viene pensato nella metafisica potrebbe offrirci un filo conduttore, seguendo il quale potremmo arrivare a comprendere il participio τὸ δῦνον.

Se noi comprendiamo il termine τὸ δῦνον in modo corrispondente alla concezione metafisica dell'ὄν, esso allora vuol dire: ciò che tramonta [*das Untergehende*] in riferimento al tramontare [*das Untergehen*]. Ciò che tramon-

[14] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. 2 [*Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969 (*N.d.T.*)].

ta è qui qualcosa di essente, un ente; se non fosse un ente non potrebbe tramontare, vale a dire – secondo la rappresentazione comune che abbiamo dell'essere – non potrebbe andare perduto. Il tramonto, in quanto processo che attua una perdita di essere, rispetto a ciò che tramonta e che è ancora essente è un modo dell'essere. Ciò che tramonta nel suo tramontare, il δῦνον pensato metafisicamente, si trova raggruppato sotto il genere sommo e sotto il piú generale concetto dell'essere dell'ente. Quello che vale per quest'ultimo, per l'essere, vale anche per il tramontare. Giustamente però l'espressione « non tramontare mai » indica una presenza costante, vale a dire una οὐσία che deve essere attribuita all'« essere ». Dunque noi dobbiamo pensare il termine δῦνον e l'intera locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε in modo corrispondente alla concezione metafisica dell'ὄν.

Questa conclusione si basa su un unico presupposto: sul presupposto che il pensiero di Eraclito e quello dei pensatori dell'inizio sia già un pensiero metafisico che si interroga sull'esser-ente [*Seiendheit*] dell'ente. Si ritiene questo presupposto tanto ovvio da considerare i pensatori iniziali non solo metafisici, ma da tenerli in gran conto perché la loro metafisica, sebbene ancora primitiva e poco sviluppata, sarebbe comunque il livello iniziale della metafisica, vale a dire della filosofia di Platone e di Aristotele, che in Occidente lungo i secoli sono considerati ancor oggi « i » filosofi. Ci si chiede quindi se il pensiero dell'inizio sia metafisica o rappresenti anche soltanto la sua forma embrionale, oppure se nel pensiero iniziale accada qualcosa di diverso. Questo interrogativo non è posto in senso « storiografico », bensí esso intende chiedersi se e come inizialmente l'essere stesso risplenda nell'aperto all'interno della storia dell'Occidente, e se e come esso risplenda ancor oggi come una debole parvenza che sembra mero fumo. L'interrogativo si chiede in generale come l'essere si relazioni a noi e in che modo noi ci rapportiamo all'essere.

L'interrogativo, che si chiede se sia lecito pensare o meno la locuzione di Eraclito μὴ δῦνόν ποτε nel senso dell'ὄν della metafisica non deve però accendere una dotta controversia al fine di stabilire come sia da comprendere esattamente dal punto di vista storiografico la filosofia preplatonica; ponendo quell'interrogativo intendiamo chiederci piuttosto se in ciò che Eraclito chiama τὸ μὴ δῦνόν ποτε risplenda l'essere stesso, in modo tale che anche noi ci troviamo ancora in questa luce, anche se essa oscura e offusca l'orizzonte dell'esserci come un fumo che svapora.

2) *Il significato inizialmente incontaminato della φύσις come « puro sorgere » e la sua vicinanza essenziale alla ζωή. La vicinanza essenziale di « vita » ed « essere » nel termine ἀείζωον (frammento 30). Rifiuto delle interpretazioni metafisiche del concetto di vita*

Nel frattempo abbiamo tradotto la locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε in modi diversi, parallelamente al procedere della chiarificazione. Innanzitutto l'abbiamo tradotta con l'espressione « ciò che non tramonta affatto per sempre » [*das ja nicht Untergehende je*]; poi siamo passati ad evidenziare il significato puramente verbale, dicendo: « Il non tramontare affatto per sempre » [*das ja nicht*

Untergehen je]. In seguito abbiamo unito le due particelle μή e ποτέ, tra le quali si trova inserito il termine δῦνον, nell'espressione del greco corrente μήποτε, dicendo: « Il non tramontare mai » [*das niemals Untergehen*]. Infine abbiamo conferito a questa espressione negativa una forma affermativa, e abbiamo sostituito l'espressione μὴ δῦνόν ποτε tradotta con « il non tramontare mai » con l'espressione « il continuo sorgere » [*das ständig Aufgehen*].

In questa espressione tedesca abbiamo riconosciuto l'originario significato della parola greca φύσις, che è anche la parola fondamentale del pensiero iniziale.

Per poter riflettere sul significato iniziale in un modo che sia possibilmente esente da contaminazioni dobbiamo allontanare alcuni comuni pregiudizi. Innanzitutto dobbiamo assolutamente evitare la usuale corrispondenza di φύσις e « natura »; qui è di poca importanza il modo in cui viene delimitato il successivo concetto di natura, se cioè essa venga intesa nel senso di natura contrapposta a spirito, oppure se venga vista nel significato piú vasto di « essenza », cosí come ad esempio si parla della « natura di una cosa ». Ma anche nel caso che noi pensassimo che i Greci hanno una « concezione della natura » essenzialmente diversa, affatto paragonabile a quella moderna, e anche se noi – proprio in seguito a questa impossibile corrispondenza di φύσις e « natura » – determinassimo in modo diverso la φύσις, cadremmo prigionieri di un altro pregiudizio. Finiremmo infatti per pensare che la φύσις, seppur considerata in senso greco, indichi quella che noi chiamiamo « natura » (terra e cielo, mare e monti, piante e animali), e che proprio a partire da questo concetto di φύσις pensata in senso greco anche l'uomo e gli dei debbano essere pensati in modo conforme alla φύσις, vale a dire naturalisticamente.

Questo secondo pregiudizio è tanto pericoloso quanto il primo. In verità il termine φύσις, senza lo specifico riferimento ai monti, ai mari e agli animali, indica il puro sorgere, nel cui dominio ogni cosa che si manifesta appare e quindi « è ». Ma qui dovremmo cedere ad un ulteriore pregiudizio e dire: φύσις è il puro sorgere, nella cui apertura e nella cui illuminazione tutto si manifesta. Ciò che si manifesta sono allora monti e mari, piante e animali, case e uomini, dei e cielo, proprio nel modo in cui noi ci rappresentiamo questi enti. Se però consideriamo la φύσις nel giusto significato greco del puro sorgere, la prendiamo per un grandissimo contenitore che tutto avvolge e inseriamo in esso le cose rappresentate in modo moderno, considerandole come enti. Ma, cosí facendo, non cogliamo esattamente l'aspetto piú importante: la φύσις infatti, in quanto è un sorgere continuo, non è un contenitore neutrale, un cosiddetto « elemento onniavvolgente » [*Umgreifendes*], come ad esempio un paralume che avvolge tutt'intorno una lampada, per cui essa rimane quello che è sia che il paralume la « avvolga » e la « copra », oppure no. Il puro sorgere domina le montagne e il mare, gli alberi e gli uccelli; il loro stesso essere viene determinato dalla φύσις e come φύσις ed esperito solo in quanto tale. Montagne, mari e qualsiasi altro ente non hanno bisogno di un « elemento onniavvolgente », poiché essi, proprio in quanto sono, « sono » nella modalità del sorgere.

Riflettiamo ora su questi pregiudizi nei riguardi del significato iniziale del

termine φύσις, tutti tra loro collegati; riflettiamo sul fatto che questi pregiudizi non vengono riconosciuti, né tanto meno pensati a fondo; riflettiamo sul fatto che la visione dei pregiudizi finora dominanti sul significato iniziale del termine φύσις è soltanto il momento preparatorio per accedere all'esperienza corrispondente del φύειν stesso. Ma, se riflettiamo su tutti questi aspetti, non possiamo piú considerare sicura l'affermazione positiva, che suona: certamente, secondo le migliori istruzioni, non dobbiamo piú tradurre in modo superficiale φύσις con « natura », ma al suo posto dobbiamo « dire »: « il puro sorgere » [*das reine Aufgehen*]. Questo semplice scambio di termini è assai piú negativo del mantenimento dell'interpretazione corrente; infatti, se non si traduce piú φύσις con « natura » come fanno tutti i comuni mortali, ci si crede migliori. Lo stesso caso si presenta quando oggi da qualche tempo non si traduce piú il termine greco ἀλήθεια con « verità », bensí con « non-nascondimento » [*Unverborgenheit*] e persino con « apertura » [*Offenheit*]; ma poi chi parla subito dopo della « verità » dimostra di avere un'idea dell'essenza della verità tratta da un manuale di moderna teoria della conoscenza, per cui l'essenza dell'ἀλήθεια rimane intatta e non viene minimamente sfiorata.

Il cambiamento della traduzione delle parole φύσις e ἀλήθεια – attuato in modo non esteriore e conforme a verità – è solo un segno del cambiamento della nostra posizione fondamentale nei confronti dell'essere stesso. L'insistere su questo cambiamento può essere soltanto storicamente preparato nel pensiero e non può essere né attuato, né strappato con la forza. Senza questo rapporto con l'essere, esperito in questo modo, il mutamento di significato del termine diventa un insulso fare i conti con concetti tradizionali, in un'ottica esclusivamente storiografica.

Questi accenni devono farci capire che noi, durante tutto quello che abbiamo detto finora, dobbiamo pensare sempre alla trasformazione di significato nel detto di Eraclito; ma soprattutto devono invitarci a tener desto il rapporto che l'essere intrattiene con noi. L'essere non è però « qualcosa » che si trova nascosto in un luogo soprasensibile, che sta nelle altezze di una speculazione che deve sollevarsi verso l'alto per raggiungerlo. Come attesta in ogni istante la piccola parolina « è », l'essere « è » il piú prossimo di tutto ciò che ci è prossimo. Ma poiché l'uomo innanzitutto e per lo piú si dà da fare in quell'ambito che va oltre ciò che gli è piú prossimo, gli sfugge proprio il piú prossimo, o per lo meno sembra che egli sappia assai poco della prossimità e della sua essenza.

Dal procedimento con cui noi abbiamo chiarito la traduzione della locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνόν ποτε è risultato in primo luogo che l'espressione « il non tramontare mai » [*das niemals Untergehen*] equivale all'espressione « il sorgere continuo » [*das ständig Aufgehen*], in greco: τὸ ἀεὶ φύον. Al posto di questa espressione, che non è presente in Eraclito, possiamo dire: τὸ ἀείζωον, « il vivere continuo », una espressione che lo stesso Eraclito usa nel frammento 30. Nuovamente ci troviamo di fronte ad una parola fondamentale: ζωή, ζῆν, « vita ». Attraverso tutta la storia del pensiero occidentale, in un solo istante e già all'inizio di questo pensiero, questa parola chiave mostra la vicinanza essenziale tra « vita » ed « essere ».

Da ultimo Nietzsche ha enunciato questa equivalenza di « essere » e « vita », e lo ha fatto pensando ed esperendo la « vita » come « volontà di potenza ». Cosí alla parola « essere » viene tolto il ruolo di parola fondamentale della filosofia. Il termine « essere » rimane la denominazione di ciò che significa « stabilità » [*Beständigkeit*]. Quest'ultima viene pensata nel senso della metafisica moderna come sinonimo di « sicurezza » e di « assicurazione ». Ma ora la stabile sicurezza, vale a dire l'« essere », non è la stessa volontà di potenza, non è la « vita » stessa, bensí è semplicemente una condizione che la vita pone a se stessa. La volontà di potenza può solo volere ciò che vuole e deve volere, vale a dire deve volere « maggior potenza » e quindi accrescimento di potenza, dopo essersi assicurata un livello di potenza, raggiunto il quale si compie il passo successivo oltre di esso. Ciò che ogni volta viene assicurato, ossia l'ente, e l'assicurazione che ogni volta si ha, ossia l'essere, visti nella prospettiva della volontà di potenza, rimangono semplicemente qualcosa di transitorio, rimangono ciò che « è » soltanto per essere superato e che proprio per questo deve essere ridotto in fumo nel fuoco della volontà di potenza. In verità nel pensiero piú alto di questa metafisica si ammette ancora il ricordo dell'essere; infatti, se la volontà di potenza si manifesta come la realtà del reale e proprio in quanto tale deve rimanere determinante, allora la « vita » – vale a dire il continuo divenire – deve assumere il carattere fondamentale dell'essere e proprio questo « divenire », vale a dire la volontà di potenza, deve essere voluto come essere. In verità nell'ambito della metafisica della volontà di potenza il pensiero di Nietzsche è sufficientemente radicale per ammettere anche questa ulteriore concessione nei confronti dell'essere. All'inizio di una annotazione piú lunga, intitolata « Ricapitolazione », Nietzsche afferma: « *Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – questa è la *suprema volontà di potenza* ».[15] L'annotazione si trova in un lavoro preparatorio di novantasette fogli e fogli doppi tratti da due quaderni in formato in-quarto precedentemente rilegati, che contengono annotazioni del periodo che va dal 1882 al 1888, gli anni decisivi in cui si è venuta sviluppando a diversi livelli la metafisica della volontà di potenza. A giudicare dal manoscritto, l'annotazione che abbiamo richiamato risale al periodo 1885/86, agli anni in cui inizia la rielaborazione dell'opera in programma. La forma piú alta di volontà di potenza è quella che vuole il divenire, ma che al tempo stesso vuole rendere stabile questo divenire come essere.[16]

Possiamo facilmente seguire retrospettivamente il « passato » storico dell'interpretazione metafisica della « vita » come volontà di potenza e mostrare come essa venne interpretata nella metafisica dell'idealismo tedesco; potremmo vedere come Leibniz definí l'essenza « della vita » in modo determinante per la metafisica dell'età moderna e come essa sia stata definita nel Rinasci-

[15] F. NIETZSCHE, *Werke*, cit., Bd. XVI, p. 101 (aforisma 617) [*Opere*, tr. it. cit., vol. VIII, t. I, p. 297 (*N.d.T.*)].

[16] Cfr. Cartesio che nelle sue meditazioni metafisiche dice *mansurum quid et firmum stabilire*, vale a dire pensa « di render stabile qualcosa che è duraturo e fermo ». Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, I, capoverso 1, letteralmente: ... *si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire* [*Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. I, p. 199 (*N.d.T.*)].

mento, nel medioevo, da Agostino, dal Cristianesimo, dalla tarda antichità, dall'ellenismo, da Aristotele e da Platone. Potremmo presentare una galleria « storico-spirituale » dei diversi concetti di vita e ognuno potrebbe scegliere come se si trovasse in un magazzino quello che meglio si addice alla propria « esperienza vissuta ». Con una grandiosa rappresentazione storico-spirituale e con una semplice strizzatina d'occhi si potrebbe scegliere il « concetto di vita » proprio del Cristianesimo. Ora però può capitare che nello stesso giorno un noto scienziato debba andare in aereo da Berlino a Oslo a tenere una conferenza. Questa « esperienza » è meravigliosa. Ma non si riflette minimamente sul fatto che questa esperienza è la piú totale accettazione della volontà di potenza, la cui essenza sostiene in generale la possibilità di un aereo e di un viaggio in aereo. Dal punto di vista della propria esperienza cristiana si ritiene orrenda la dottrina nietzscheana della volontà di potenza e si sorvolano allegramente in aereo i fiordi norvegesi. Con tutta probabilità si tiene una conferenza contro il « nichilismo » densa di idee storico-spirituali, si torna indietro in aereo, si usano l'automobile e la lametta da barba e si considera orribile la volontà di potenza. Come è possibile questa enorme falsificazione? È possibile perché né all'interno del proprio punto di vista cristiano, né durante il viaggio in aereo si pensa mai all'essere e si finisce cosí per stravolgere la dimenticanza dell'essere nella piú completa dimenticanza.

Nello stesso tempo però la passeggiata storiografica lungo la storia del concetto di vita sarebbe un'illusione e in verità una fuga di fronte alla riflessione su ciò che « è » e su ciò che nell'« è » domina.

Ma noi non ci troviamo forse nella stessa situazione quando spieghiamo il significato di ζωή e di ζῆν solo perché risaliamo alcuni secoli indietro, al punto in cui la fissazione dei concetti diventa assai piú imprecisa?

Ma, dopo quello che abbiamo detto nelle lezioni precedenti, non ci troviamo affatto in una situazione di questo tipo. Non si tratta di fare i conti in un'ottica meramente storiografica con le diverse concezioni nelle diverse epoche, in modo da porci di fronte, nella veste di spettatori o di compratori, a questa varietà di concetti e di esperienze vissute ed essere nella condizione di optare per una certa forma di romanticismo, per un classicismo di tipo goethiano, o per un tipo di cristianesimo culturalmente allegro, oppure per un'altra forma sostitutiva elaborata storiograficamente, con l'aiuto della quale indirettamente ci si salva in una presunta « trascendenza ». Noi ci troviamo all'interno della dimenticanza dell'essere e ci siamo dentro in modo tale che siamo voluti dalla volontà di potenza in quanto essa è la realtà del reale, sia che noi lo sappiamo o no, sia che noi lo troviamo orribile o meno. In quanto esistiamo storicamente, noi siamo proprio coloro che sono voluti all'interno della volontà di potenza. La volontà di potenza non è un pensiero esagerato di Nietzsche che proprio per questo è diventato pazzo. Non è l'invenzione di un uomo eternamente scontento di sé e al tempo stesso presuntuoso. La volontà di potenza è l'essere dell'ente, che dispiega la sua essenza storicamente, e proprio per questo venne trovata da un pensatore, vale a dire poté essere conosciuta solo da un uomo che ha infinitamente sofferto ed essere trovata proprio in quanto è un pensiero sofferto. La volontà di potenza non è una invenzione di Nietzsche, né tanto meno è una trovata dei tedeschi, bensí è

l'essere dell'ente, sulla base del quale negli ultimi secoli le nazioni europee insieme a quelle americane sono diventate essenti [*seiend*] e hanno oggettivato l'essente. Nella misura in cui pensiamo a questo fatto e ne siamo a conoscenza, abbiamo già perso le opportunità e il « tempo » per ripercorrere dal punto di vista storiografico la storia dello spirito ed inserire nell'elenco dei concetti di « vita » precedentemente enumerati anche quello di Nietzsche, comportandoci cosí, con una osservazione ipocrita contro questa « filosofia anticristiana », come se appartenessimo ai giusti o come se fossimo proprio il salvatore. Non facciamo qui storiografia con annesse applicazioni pratiche di carattere morale e con allusioni a situazioni presenti, bensí ci interroghiamo, e interrogandoci sappiamo anche che questo interrogare può essere solo un sapere assai provvisorio, ma che questo sapere interrogante deve esserci, se mai i tedeschi – e solo essi – possano salvare l'Occidente, conservandolo nella sua storia.

Ci chiediamo che cosa sia tutto questo, che cosa ne sia ora di noi. Ci chiediamo che cosa significhi che l'essere nella forma della volontà, e da ultimo nella forma della volontà di potenza, determina l'essente nella sua totalità. Ci interroghiamo intorno all'essere. Se però quest'ultimo – proprio nella sua forma piú velata e nel fatiscente stravolgimento della sua essenza (in quanto « chiarezza » della incondizionata autocertezza della volontà di potenza) – viene pensato a partire dall'essenza della φύσις come ἀλήθεια, allora interrogandoci sull'essere ci interroghiamo anche sull'inizio e lo facciamo anticipatamente (non retrospettivamente); ponendo questo interrogativo, ci rivolgiamo ad ascoltare la parola dei pensatori dell'inizio e a riflettere sulle loro parole fondamentali.

I termini ζῆν, ζάω derivano dalla radice ζα. Incontriamo questa radice nelle parole composte del tipo di ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος, ζατρεφής. In tutti questi casi la radice ζα è in relazione a qualcosa di simile al dio che mostrandosi si manifesta, a qualcosa di simile alla tempesta che si manifesta scoppiando improvvisamente, a qualcosa di simile al fuoco che accendendosi fa la sua comparsa, a qualcosa di ben nutrito che nasce, si differenzia e si manifesta crescendo. La radice ζα indica il fondamento essenziale in cui sorge ciò che sempre diversamente si schiude, si differenzia ed esce fuori. Il termine ζῆν significa il sorgere stesso, l'aprirsi verso l'aperto.

Il termine τὸ ζῷον non indica « l'animale » e non indica « il vivente », inteso in un senso qualsiasi rappresentato in modo occasionale e indeterminato, bensí il termine ζωή significa: il sorgere da se stesso e il dispiegare la propria essenza in questo sorgere. L'espressione τὸ ἀεὶζῷον significa « il sorgere eterno » [*das immerdar Aufgehen*]. Essa vuol dire la stessa cosa che l'espressione τὸ ἀεὶ φύον, che per noi equivale alla locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

§ 5. *Esposizione del nesso essenziale di sorgere e tramontare. Il frammento 123*

Se riflettiamo su tutto quello che abbiamo detto, ci troviamo di fronte ad una duplice necessità. In primo luogo, ascoltando il detto nel modo in cui ci parla, dobbiamo semplicemente riconoscere la doppia negazione che si trova nella locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Ma questo è il minimo a cui dobbiamo prestare

attenzione, affinché il dire autentico del detto eracliteo non venga intaccato da un significato diverso. In secondo luogo il capovolgimento da noi attuato del significato negativo in quello positivo, ci invita a mantenere proprio quest'ultima formulazione positiva. Infatti qui si vede che il « non tramontare mai » [*niemals Untergehen*] sta a indicare l'« eterno sorgere » [*immerdar Aufgehen*]: φύσις–ζωή. Queste sono però le parole fondamentali del pensiero iniziale. Esse indicano immediatamente ciò che per i pensatori iniziali è da pensare [*das Zu-denkende*]. Perciò gli scritti dei pensatori iniziali portano tutti lo stesso titolo: περὶ φύσεως, « Sul sorgere ». Detto questo, non solo noi possiamo trasformare la locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνόν ποτε nell'espressione l'« eterno sorgere », bensí dobbiamo farlo necessariamente, se è vero che questo detto di Eraclito è il primo per importanza e quindi nomina ciò che dappertutto e in primo luogo è da pensare, vale a dire la φύσις.

Inoltre pensiamo proprio nel senso di Eraclito quando diciamo φύσις al posto della locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε; infatti Eraclito stesso usa la parola φύσις. La nomina proprio in un detto, il cui contenuto rimanda immediatamente a quel nesso essenziale indicato dalla locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « non tramontare mai », il quale va inteso come non-andar-via scomparendo nel nascondimento, e quindi non può essere inteso come un nascondimento assoluto.

a) *La « contraddizione » tra sorgere e tramontare. Il fallimento della logica e della dialettica di fronte a questa « contraddizione »*

Che cosa dice Eraclito della φύσις? Dopo aver pensato a fondo il primo detto nel suo insieme, ascoltiamo ora un altro detto. Introducendo questo nuovo detto dimentichiamo però – come già abbiamo fatto in precedenza – la numerazione corrente dei frammenti, e accostiamo ora al frammento 16, che per noi è il primo, il frammento 123, che per noi è il secondo. Esso suona:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

« Il sorgere dona il favore al nascondersi. »

Restiamo meravigliati a sentir parlare cosí della φύσις. La φύσις, l'« eterno sorgere », proprio in quanto « non tramonta mai », è evidentemente identica al « non entrare mai nel nascondimento ». L'eterno sorgere è però ciò che è posto semplicemente all'interno del sorgere e si trova costantemente solo in esso. L'eterno sorgere allontana costantemente da se stesso il tramontare, ed è quindi poco incline ad entrare nel nascondimento. Se in generale l'eterno sorgere, la φύσις, si allontana da qualcosa contrapponendovisi, se vi è qualcosa che l'eterno sorgere per essenza non conosce e non può conoscere, questo è proprio il nascondersi e l'entrare nel nascondimento. Ora però Eraclito dice: il sorgere dona il favore [*schenkt die Gunst*] al nascondersi. Il sorgere, con la sua propria essenza, appartiene al nascondersi. Come si accorda questa affermazione con l'essenza della φύσις? Qui Eraclito contraddice se stesso. L'intelletto comune « prova » una profonda soddisfazione ogni volta che scopre che un pensatore si contraddice. Ad esempio qualcuno ha appena finito di « leggere » le prime pagine della *Critica della ragion pura* di Kant – ammesso che il termine « leggere » abbia qui un senso – ed ecco che immediatamente scopre che Kant « effettivamente » si contraddice.

(Con questa constatazione si è sicuri di essere necessariamente superiori al pensatore. Lo si trova « illogico ». In generale si « trovano » « molte cose » e semplicemente si trova sempre qualcosa. Accanto alle cose di cui ci si occupa, c'è anche qualcos'altro di cui occuparsi, perché si trova che si presenta in questo modo o in quell'altro. Si ascoltano i concerti e si trova che il violinista è bravo o scadente; si ascoltano conferenze e si trova che la conferenza è troppo specialistica. Si trova che l'oratore ha una voce sgradevole, e poi si trova qualcos'altro; accanto a ciò di cui ci si occupa si va costantemente in cerca di occasioni, in cui poter trovare questo o quello; si trova che questa è proprio « la vita », ma si trova anche di essersi spinti troppo avanti quando si presta attenzione a questo « occuparsi » e a questo « trovare ». Oppure, cosa ancora piú fatale, si trova questo interessante e divertente.)

Ma prima di essere soddisfatti di trovare che Eraclito, parlando della φύσις, si va ad impelagare in una contraddizione, vogliamo innanzitutto esaminare questo detto.

Se però la φύσις, con la sua propria essenza, appartiene al nascondersi, allora anche il sorgere nella sua essenza sarebbe un nascondersi, vale a dire il sorgere sarebbe un tramontare? Ma anche per un pensatore serio questa affermazione equivarrebbe alla pura contraddizione e non avrebbe nulla a che vedere con una qualche forma di sofisticheria, di sottigliezza o di camuffamento. Dire che il sorgere è tramontare, sarebbe come dire che il giorno è la notte e viceversa; suonerebbe come la frase che afferma: « il chiaro è l'oscuro ».

Ma in verità già precedentemente, quando si trattava di chiarire il soprannome di Eraclito ὁ Σκοτεινός, abbiamo accennato al fatto che nei detti di questo pensatore incontriamo frasi strane, che enunciano qualcosa che è in se stesso contraddittorio. Abbiamo sentito che nella metafisica moderna il pensiero « dialettico » non solo non si scandalizza di fronte a simili contraddizioni e non le elimina, bensí mantiene ciò che si contraddice, considerandolo proprio come il « vero » [*das "Wahre"*]. Abbiamo anche sentito che oggi si tenta ugualmente di interpretare « dialetticamente » il pensiero di Eraclito, seguendo il modello del pensiero hegeliano. Alla luce della dialettica, che pensa l'unità di ciò che si contraddice superando cosí la contraddizione in quanto contraddizione, non risulta affatto strano neanche il detto di Eraclito φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, che però Hegel in verità non conosceva ancora.

Ma abbiamo accennato anche al fatto che la dottrina hegeliana della « contraddizione » e della « dialettica » si fonda su dei presupposti che appartengono in modo specifico al pensiero dell'età moderna e che sono estranei ai pensatori iniziali dei Greci. Pertanto la comoda indicazione di massima, che ci invitava a comprendere il detto di Eraclito e tutti quelli simili « naturalmente » in modo « dialettico », non ci può essere di alcun aiuto. Questa scappatoia della dialettica è una comoda via d'uscita; essa ha anche il vantaggio di evocare apparentemente un senso profondo, ma dal punto di vista di Eraclito rimane sempre una scappatoia, una fuga, una vigliaccheria del pensiero, vale a dire un modo per sottrarsi di fronte all'essere, che qui riluce.

Di fronte al frammento 123 noi pensiamo assai piú seriamente (degli acrobati che camminano sulla corda della dialettica che si avvolge su se stessa)

se in realtà « troviamo » semplicemente che qui vi è una « contraddizione ». Un altro problema è invece quello di vedere se sia lecito fermarci davanti a ciò che ci si presenta innanzitutto come contraddittorio.

Dire che il sorgere – ossia ciò che nel sorgere si dispiega in modo essenziale – « ama » il tramontare ed « è » il tramontare, significa obiettivamente cadere in una « eclatante » contraddizione, che salta fuori immediatamente dal detto di Eraclito e si indirizza a viva voce verso di noi. Naturalmente dobbiamo chiederci subito chi siamo noi che veniamo apostrofati a viva voce da questa locuzione contraddittoria: « Noi »: si tratta di noi uomini, che disponiamo di una dotta conoscenza della filosofia hegeliana e delle « arti » della dialettica. Noi siamo uomini che pensano « normalmente » e ritengono che il bianco sia bianco e il nero sia nero, che pensano che il sorgere sia il sorgere e il tramontare sia il tramontare e che quindi non fanno confusione; noi siamo uomini che, dopo aver sentito dire che qui è necessario pensare in modo « dialettico », non si vantano di distogliere subito lo sguardo dalla eclatante contraddizione e finiscono col ripetere che in essa vi è nello stesso tempo sia il sorgere che il tramontare. Pensare in modo « normale » significa: pensare in modo conforme alla norma che sovrintende ad ogni pensiero. Questa norma è la regola e il principio che vale per ogni pensiero e – secondo le parole di Kant – « per tutte le conoscenze in generale ». Questo principio è il *principium contradictionis*, il principio di contraddizione, che Kant formula nel seguente modo: « A nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica ».[17] Applicando questa definizione al « caso attuale » diremo: al sorgere non conviene il predicato « tramontare », perché lo contraddice. Φύσις, « sorgere », κρύπτεσθαι, « nascondersi », « tramontare », sono termini che si contraddicono. E se mai fosse possibile metterli in rapporto tra loro, questo rapporto non sarebbe rappresentato dal φιλεῖν, dall'« amore », bensí dall'« odio ». Chi pensa in modo contrario a questo principio viene meno alla legge posta dalla dottrina del pensiero.

Dopo Platone – vale a dire dopo che la metafisica ha avuto inizio – è cominciata anche quella caratterizzazione dell'essenza del pensiero che si chiama « logica ». Ma non solo il termine « logica (ἐπιστήμη λογική), bensí anche la disciplina che porta questo nome è nata all'interno della « scuola » di Platone, e proprio per questo è stata fatta progredire dal grande scolaro di Platone, Aristotele. La « logica » è una derivazione della metafisica, per non dire un suo aborto. Nel caso che la metafisica stessa fosse una « sventura » del pensiero essenziale, la logica sarebbe allora un aborto di un aborto. In questa origine potrebbero forse nascondersi le singolari conseguenze e conclusioni alle quali ha condotto la « logica » e alle quali essa stessa è pervenuta. Ma con quale diritto parliamo qui in modo cosí « sprezzante » della « logica »? Infatti – anche se parlando di « aborto » e di « sventura », intendiamo l'inconsistenza della logica in un senso essenzialmente storico, e non nel senso di una valutazione storiografica apparentemente dispregiativa – di fronte a questa asserita inconsistenza della « logica » non si può di certo ignorare che noi

[17] I. KANT, *Werke*, cit., Bd. III, p. 149 [*Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1991, p. 143 (*N.d.T.*)].

dappertutto siamo legati al « principio logico » [*das Logische*]. Anche i pensatori – Eraclito e Platone, Aristotele e Leibniz, Kant e Hegel, Schelling e Nietzsche – non possono sottrarsi al carattere vincolante del « principio logico ». Inoltre dappertutto anche oggi se si vuole convincere qualcuno di qualcosa si è soliti addurre come estrema motivazione la seguente affermazione: questo o quello è « del tutto logico », e cosí si elimina ogni obiezione.

Che cosa si intende qui con il modo di dire, diventato sempre piú diffuso, « questo è logico »? « Logico » può significare qui: consequenzialmente esatto, ossia conforme ai presupposti. « Logico » può anche significare « adeguato », vale a dire conforme, e quindi ancora conseguente e conforme ai principi.

Se anche noi ci richiamiamo al tanto famoso « principio logico », ricorriamo ad un vincolo che consiste nel seguire una particolare coerenza. Ma la coerenza può essere data da molte cose e può presentarsi in molteplici modi. Piú precisamente la semplice coerenza, « il principio logico », non contiene alcun nesso vincolante, per cui in ogni caso manca ad esso la peculiarità e lo spessore del vero. Ciò che è « logico » non ha bisogno di essere vero. Il folle labirinto della storia può essere costruito « logicamente ». Il « principio logico », tante volte citato, non può mai offrire e fondare il vero. Anche un delinquente pensa « logicamente », forse anzi pensa « piú logicamente » di un uomo onesto. E noi esiteremmo a considerare vera la « logicità » che c'è nel crimine, solo perché – come si dice senza pensare – esso è « logico ». Il richiamo al « principio logico », inteso come istanza vincolante, è dappertutto il segno di un pensiero distratto. L'uomo specificamente « incolto » mostra una particolare predilezione per l'uso dell'espressione « logico ». L'uomo « incolto » è colui che non è in grado di farsi alcuna idea della cosa di cui si tratta; egli non conosce il modo in cui si presenta il rapporto con le cose ed ignora come questo rapporto debba essere sempre conquistato e possa essere unicamente ottenuto a partire dalla cosa stessa attraverso una discussione che la riguarda direttamente. Il popolare modo di dire « questo è logico » è per lo piú il segno di una mancanza di conoscenza delle cose. Pensare « logicamente », seguire il « principio logico », non comporta di per sé alcuna garanzia del vero. Anche l'« illogico » può nascondere in sé il vero. « Il principio logico » vorrebbe essere conforme alla norma del pensiero, ma questa normalità, vale a dire questa consuetudine e questa abitudine, non può mai ergersi a istanza del vero.

Seguendo quell'idolo che qui si chiama « principio logico », l'asserzione: « il chiaro è l'oscuro » significa piú o meno: « A è il contrario di A ». Questo è evidentemente « illogico ». Ugualmente « illogica » è la frase « il sorgere è il tramontare ». Se ciò che è « logico » fosse anche vero e l'« illogico » fosse « il falso », l'intelletto normale sarebbe costretto a giudicare che il detto di Eraclito sulla φύσις è falso.

Il « normale » pensiero dell'intelletto che pensa « logicamente » non è però in grado di giudicare nel caso del detto di Eraclito; esso infatti, in quanto si richiama all'istanza della logicità, proprio privilegiando questo riferimento si esclude dalla possibilità di pronunciare un giudizio, perché in anticipo si rifiuta di portare ciò che viene detto al cospetto dello sguardo essenziale. Il giudizio del pensiero comune intorno al detto di Eraclito è sostanzial-

mente ancora piú azzardato del giudizio che un daltonico potrebbe pronunciare sui colori. Il pensiero comune, gettando un primo sguardo sul detto eracliteo, considera come punto fermo che il sorgere sia il sorgere e che il nascondersi sia il nascondersi, il quale, pensato grecamente equivale al « tramontare ». Il punto fermo del pensiero comune ritiene che il tramontare non si accordi col sorgere proprio in quanto si tratta del sorgere. I due termini sono tra loro incompatibili. Contro questa palese incompatibilità il detto di Eraclito dice invece che il sorgere si accorda col nascondersi, in modo da donare il suo favore a quest'ultimo. Perciò il sorgere, proprio nella misura in cui è un sorgere, è un tramontare. Il pensiero comune trova questo detto incomprensibile. Tutti noi, che prendiamo le mosse dal modo comune di pensare, arriviamo a constatare che qui il nostro intelletto si arresta davanti a un fatto incomprensibile. Se però l'intelletto si arresta – proprio quell'intelletto dappertutto attivo, che « incalza » con le modalità del « logico » e dell'« illogico » e che è al tempo stesso « normale » – può forse mettersi in moto l'altro pensiero essenziale, in modo che qui l'intelletto non si immischi piú con la sua saccenteria avida di rivendicazioni e di primati.

Ma finiremmo subito per tradire sia il modo di pensare di questo corso di lezioni, sia piú in generale ogni tentativo di raggiungere un pensiero essenziale, se – sulla base di quanto ascoltato nelle lezioni precedenti – volessimo ora riflettere contrapponendoci al pensiero comune, che conserva interamente tutti i suoi diritti all'interno delle proprie sfere di influenza. Precedentemente abbiamo detto che ad esempio il pensiero essenziale pensa il chiaro come oscuro e l'oscuro come chiaro. Si tratta di un pensiero che, nell'epoca della metafisica assoluta dell'idealismo tedesco, ha assunto la forma della « dialettica ». Con qualche sforzo e con un po' di esercizio non è neppure difficile cogliere il « fascino » di questa dialettica. Usando questo fascino qualcuno può arrivare ad aprire molte porte. E tuttavia rimane dubbio se chi è furbo riesca a guardare attraverso le porte dentro le stanze in cui si muove il pensiero speculativo di Schelling e di Hegel. Rimane dubbio se chi possiede questo fascino sia anche capace di ascoltare e di vedere.

Detto altrimenti: per noi è assai meglio non essere a conoscenza del fascino della dialettica e, nel ripensare il detto di Eraclito, procedere invece in modo che il nostro intelletto si arresti realmente.

b) *L'arrestarsi del pensiero comune davanti all'« inconciliabile » e il salto nel pensiero essenziale. Le traduzioni filologiche come fuga davanti all'appello del detto*

In realtà il nostro modo di intendere non fa un passo avanti quando si rappresenta contemporaneamente sia « il sorgere » che « il tramontare », quando pone questi due termini l'uno accanto all'altro e poi se li rappresenta non (soltanto) come diversi, ma come se fossero la stessa cosa; palesemente infatti il sorgere non è il tramontare; a che servirebbe infatti usare un termine diverso? L'uno non è l'altro. Essi sono incompatibili. Se prendiamo il detto di Eraclito nel suo significato immediatamente evidente – « il sorgere ama il tramontare »

– ecco che anche l'intelletto comune può trovare qualcosa di comprensibile, che subito lo tranquillizza. Ma non dobbiamo spingerci troppo oltre e fare in modo che il nostro intelletto si arresti, dato che poco prima esso si è procurato qualcosa di comprensibile. Ma attenzione: nel detto si legge che « il sorgere ama il tramontare »; il sorgere è incline al tramontare e si trasforma in tramontare. Le circostanze di una tale trasformazione le vediamo costantemente e prevalentemente ogni anno osservando la « natura ». Ciò che in primavera germoglia e fiorisce va verso il frutto e poi scompare. Che qualcosa che sorge nasca e nello stesso tempo vada incontro al tramonto o persino lo cerchi, non è quindi poi cosí strano come potrebbe sembrare.

Ma, nel modo in cui lo abbiamo tradotto, il detto dice qualcosa di diverso: « Il sorgere dona il favore al tramontare ». Non viene detto che qualcosa che sorge in seguito cade preda del tramontare o è spinto verso di esso, bensí che il sorgere è già in se stesso il tramontare.

Ma non è facile immaginarsi che ad un sorgere possa subito seguire un tramontare; il tramontare segue al sorgere in modo che quest'ultimo, « il sorgere », nel frattempo si dilegua. Cosí, se nel frattempo giunge il tramonto, non v'è piú presente nulla che possa contraddire il tramontare e con cui esso risulti incompatibile. Secondo il detto però il tramontare non deve semplicemente subentrare al sorgere, bensí il sorgere deve essere in se stesso un tramontare, anzi deve « concedere il favore » a quest'ultimo. Ciò che qui viene pensato impone al nostro intelletto un arresto.

(Qui l'intelletto deve arrestarsi; esso si trova di fronte all'inconciliabile. Ma poiché con la sua attività rappresentativa l'intelletto si rappresenta il rappresentato « in quanto » è questo o quello – ad esempio la casa in quanto possibilità di alloggiare –, si evidenzia che il rappresentare dell'intelletto consiste nel collegare una cosa con un'altra; casa e possibilità di alloggiare: queste due cose risultano conciliabili. Sorgere e tramontare sono invece inconciliabili, posto che le due cose debbano essere la stessa cosa e che non si tratti di due cose che devono rimpiazzarsi a vicenda. Di fronte alla inconciliabilità l'intelletto non può piú né conciliare, né unificare. Deve abbandonare la sua unificante attività rappresentativa che lo caratterizza e deve arrestarsi.

Ma questo arresto può essere solo un modo di prepararsi per iniziare a pensare il detto nel senso del pensatore. Questa pretesa è però legittima soltanto se lasciamo venire incontro a noi il detto, considerandolo come il detto di un pensatore. Che questo detto sia un detto di questo tipo lo presupponiamo in verità arbitrariamente. Infatti il semplice dato di fatto, storiograficamente registrabile, secondo cui Eraclito fin dall'antichità è stato considerato un pensatore, non contiene di per sé la prova che egli sia tale. Questo ci viene provato solo se impariamo a comprendere i suoi detti come quelli di un pensatore e se effettivamente li comprendiamo in questo senso. Ma ora è evidente che una comprensione di questo tipo può riuscire soltanto se, quando ci avviciniamo al detto e cerchiamo di chiarirlo, presupponiamo che Eraclito sia un pensatore e che il detto debba essere pensato nel senso del pensiero essenziale. Ci muoviamo quindi in un circolo: presupponiamo che il detto sia un detto del pensatore e sulla base di questo presupposto mostriamo che il detto, pensato essenzialmente, dice qualcosa di diverso da ciò che

intende il pensare comune. Se per questa via mostriamo che il presupposto è esatto, ciò avviene perché in questo mostrare facciamo ricorso al presupposto stesso. L'intero procedimento è « illogico ». Sicuramente; l'intelletto comune constata questa illogicità. Sembra che non sia possibile sottrarsi alla sua smania di etichettare come « illogico » tutto ciò che non gli è conforme. Certamente; non riusciamo mai a sottrarci all'invadenza nascosta e camuffata dell'intelletto comune. Se però una volta si riesce a pensare essenzialmente in modo differente dal pensiero comune e a trattenerci nelle vicinanze di un pensatore, tutto questo riesce solo mediante un salto. Non ci accade mai di salire una scala gradino per gradino a partire dalle presunte bassure dell'intelletto comune per giungere ai gradini piú alti di questa scala, fino alle « regioni superiori » della filosofia.

Il circolo precedentemente nominato, il *circulus*, in cui si muove necessariamente il nostro procedimento di chiarificazione del detto, è già un segno del fatto che l'ambito del pensiero essenziale è sostanzialmente diverso da quello comune, per cui non c'è possibilità di passaggio dall'uno all'altro. L'ambito del pensiero comune e l'ambito di quello essenziale sono come due mondi che stanno l'uno accanto all'altro o uno sopra l'altro, ma che sono separati da un abisso profondo. Cosí sembra. Questo modo di vedere viene reso comprensibile dalla filosofia, in quella forma che essa ha assunto da piú di due millenni e che è quella della metafisica. Non ci è permesso in questa occasione di sviluppare trattazioni di vasta portata « sul » rapporto tra il pensiero comune e quello essenziale. Dobbiamo però stare attenti al fatto che dappertutto e necessariamente il pensiero essenziale raggiunge un chiarore tutto particolare che incessantemente il pensiero comune diffonde intorno a sé, dando cosí inavvertitamente l'opportunità di comprendere le parole dei pensatori in modo « piú facile » e piú semplice, senza tutte quelle difficoltà e quelle riserve che noi, nel corso della chiarificazione del detto di Eraclito ora avanziamo. Tornando al nostro caso: perché dappertutto parliamo del sorgere e del tramontare, di conciliabilità e inconciliabilità, del rapporto del pensiero comune con quello essenziale? Perché questa presa di posizione sul « principio logico » e su « la dialettica »? Questa ampia esposizione non ha niente a che vedere con il frammento, in cui Eraclito parla della φύσις. Prendiamo le cose per quello che sono. Consideriamo il detto nel modo in cui lo traduce la ricerca filologica, che tra l'altro conosce a fondo proprio la lingua greca. La speculazione filosofica può indirizzare le proprie interpretazioni dove vuole; essa deve però in primo luogo attenersi al testo e all'espressione linguistica.

Se traduciamo del tutto « naturalmente » e ci atteniamo alle traduzioni filologiche « obiettive » ed « esatte », il detto acquista subito chiarezza. La grande edizione dei frammenti del Diels-Kranz traduce il frammento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ in questo modo: « La natura (l'essenza) ama nascondersi ». Snell, nella sua edizione dei frammenti di Eraclito, traduce: « L'essenza delle cose preferisce celarsi ». Un'altra traduzione ancora piú ampollosa, redatta da un autore che ha ascoltato per sentito dire qualcosa della « storia dell'essere », suona: « L'essenza dell'essere ama nascondersi ».

In tutte queste traduzioni il termine φύσις viene sempre inteso come « natura », nel significato secondo cui anche noi parliamo della « natura » di

una cosa intendendo la sua essenza. Ogni ente ha la sua « essenza », la sua « natura ». Ora notoriamente l'essenza delle cose, la loro natura, non è mai facile da stabilire. Questa difficoltà ha la sua causa in parte nell'incapacità e nella limitatezza del conoscere umano, in parte nel fatto che l'essenza delle cose, la φύσις , « preferisce celarsi », in modo che l'uomo fatica a far venir fuori l'essenza delle cose dal luogo in cui si nascondono. « L'essenza delle cose preferisce celarsi ». Questo lo ha già detto Eraclito. Dobbiamo attribuire al pensatore questo luogo comune? Se lo facessimo, cosa che in realtà accade ad opera delle traduzioni citate, « avremmo » davanti a noi un detto che potrebbe essere pronunciato anche dal pensiero comune. Perché non dobbiamo accettare che un pensatore dica una frase che si colloca sul piano del pensiero comune? Si deve sempre parlare dicendo tutto a partire dal livello piú elevato?

Eraclito avrebbe allora detto: « L'essenza delle cose preferisce celarsi »? Ma lasciamo da parte il problema se attribuire ad Eraclito questo luogo comune nel detto interpretato in questo modo; chiediamoci soltanto: stando al contenuto, Eraclito avrebbe mai potuto dire qualcosa del genere? No. Infatti il significato che qui viene attribuito al termine φύσις, – vale a dire φύσις = natura = essenza, e quest'ultima nel significato di *essentia* = οὐσία – è presente nel pensiero greco per la prima volta in Platone.

La proposizione φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, tradotta letteralmente, suona: la natura preferisce celarsi. Questa frase la capisce chiunque. Perché allora mettere sempre in campo questo metodo irritante, perché addurre queste cose e queste espressioni che nessuno capisce? Certamente signore e signori, tutto è in perfetto ordine, da decenni e da molto tempo è cosí. Cosí come? Che semplicemente pretendiamo ad ogni costo che la parola detta debba essere espressa in una forma tale che « noi » la comprendiamo immediatamente. Ci chiediamo ancora: dov'è l'aspetto irritante? Consiste forse nel fatto che si pretende da noi di prendere sul serio l'essenziale, oppure nel fatto che noi stessi pretendiamo che, incontrando questo detto del pensatore, tutto quadri perfettamente? « Noi »; ma chi siamo noi? Come arriviamo a disporre della storia e dell'inizio del destino essenziale della nostra storia? Come arriviamo al punto di rivolgerci a questa storia come se fosse nostra? Si può forse spiegare questo col fatto che noi – essendo giunti piú tardi e potendo quindi rivolgere all'indietro il nostro sguardo su tutto il passato in un'ottica storiografica – possiamo rivendicare questa storia come la *nostra*, la storia di cui disponiamo e a cui poniamo le nostre richieste per quanto riguarda ciò che può e deve essere comprensibile e per ciò che invece sembra « a noi » incomprensibile? In che cosa consiste l'irritazione? Intuiamo subito l'irritazione che suscita l'atteggiamento arrogante di ogni forma di storiografia? Intuiamo il tratto distruttivo e il « nichilismo » che è contenuto in una richiesta cosí chiara, nella richiesta di dire le cose « possibilmente in modo semplice », in modo che ciascuno le comprenda, come se l'essenziale fosse ciò che sta « lí » a disposizione dell'uomo, in modo che egli vi possa girare intorno, e invece non debba essere l'uomo a mettersi a disposizione dell'essenziale? E dato che seguiamo l'agenda e lasciamo sopraggiungere una festività dopo l'altra, per dimenticare nuovamente nella settimana successiva tutte le « ricorrenze » in quanto abbiamo dovuto

vedere nel frattempo il film piú recente, proprio per questo non siamo in grado di corrispondere storicamente all'appello che la storia ci rivolge. Infatti la fuga di fronte a questo appello non è una scoperta di oggi, bensí è iniziata col Cristianesimo e ha solo cambiato forma col sorgere dell'età moderna. Il pianeta è in fiamme. L'essenza dell'uomo è allo sbando. Solo dai tedeschi – posto che essi trovino « ciò che è tedesco » [*das Deutsche*] e lo custodiscano – può venire un ripensamento dell'intera storia del mondo. Questa non è presunzione, bensí è la consapevolezza della necessità di una decisione conclusiva che riguarda un bisogno iniziale. Prendendo le mosse dal fugace barlume del giorno fuggevole, prendendo le mosse dall'ordinario, dobbiamo imparare a pensare l'« è » in questa situazione di bisogno e a esperire nell'insieme un unico destino.

Precedentemente, accennando al fatto che nel detto si dice che il sorgere è in se stesso un tramontare, ci siamo fermati davanti a qualcosa di incomprensibile. Ora però che abbiamo presentato il detto nella forma della comprensibilità accessibile a chiunque, forse non si raccapezzano piú coloro che prima avevano cercato di pensare in modo essenziale e di permanere nelle vicinanze dei pensatori essenziali.

Cosí tutti noi non ci capiamo piú nulla. Ma noi lasciamo stare questa situazione, mettiamo da parte l'intendere affrettato e apriamo gli occhi e le orecchie. Ci prepariamo a prestare semplicemente ascolto alla parola. Non aggrediamo piú il detto con il nostro modo di intendere casuale. Lasciamo che ci venga detta una parola, la parola che dice:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

« Il sorgere dona il favore al nascondersi. »

Ripetizione

Sul rapporto essenziale esistente tra il sorgere e il tramontare. Rifiuto delle interpretazioni logiche (dialettiche)

Se la riproduciamo in una traduzione fedele, la locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνόν ποτε suona: « Il non tramontare affatto per sempre ». La locuzione contiene una duplice negazione: 1. la negazione esplicita (nient'affatto); 2. la negazione che è inclusa nel termine δῦνον, in quanto il « tramontare », pensato grecamente, significa: entrare nel nascondimento, andar via verso il nascondimento, assenza, non-presenza. Se però non ci limitiamo a tradurre fedelmente questa locuzione dominata dalla negazione, ma dobbiamo anche pensare ciò che in essa viene detto, dobbiamo innanzitutto comprendere il motivo di questa doppia « negazione », il perché della formulazione di questa locuzione in senso assolutamente negativo. Ma contemporaneamente è diventato chiaro che il « contenuto » della locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε nomina la stessa cosa indicata dalle parole fondamentali del pensiero iniziale: φύσις, ζωή, ossia « l'eterno sorgere ». Se ora riflettendo ci atteniamo a questo, vale a dire alla φύσις, allo-

ra non vi è affatto nulla che si mostri come un essere [*Wesen*] che nega, come un essere determinato dal « non ». Ci troviamo perciò di fronte ad una duplice necessità: da un lato è necessario ripensare fedelmente la parola fondamentale che nega, dall'altro è invece necessario pensare questa parola fondamentale senza la negazione, intendendola come « l'eterno sorgere », vale a dire come φύσις.

Ma è vero che ciò che Eraclito chiama φύσις è privo di negazione? È quanto abbiamo affermato finora, e lo abbiamo fatto sulla base di una vaga spiegazione di ciò che la parola nomina. Ma abbiamo affermato qualcosa sulla φύσις senza ascoltare ciò che Eraclito stesso dice propriamente della φύσις. Finché non riflettiamo su di essa, non siamo autorizzati a dire qualcosa a questo proposito; non siamo infatti ancora autorizzati a stabilire ad esempio se da un lato stiano i termini φύσις e ζωή, intesi come parole prive di negazione, e dall'altro lato stia invece la locuzione τὸ μὴ δῦνόν ποτε, intesa come locuzione che contiene negazioni; oppure se le due cose si escludano reciprocamente, o se invece indichino proprio la stessa cosa e in questo caso come ciò sia possibile, dato che nel concetto di φύσις non viene pensato niente che sia in grado di negare.

Ma prima di pensare a fondo e nel suo insieme questo frammento 16, che è il primo della serie qui proposta, vale a dire prima di problematizzare la domanda che esso contiene, ascoltiamo un secondo detto di Eraclito, che nell'ordine tradizionale è numerato come frammento 123. Esso suona:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

« Il sorgere dona il favore al nascondersi. »

Anche per il modo di ascoltare poco attento diventa ora subito chiaro che la φύσις, il sorgere, intrattiene un rapporto essenziale con il « nascondersi », vale a dire in greco col « tramontare » inteso come entrare nel nascondimento. Eraclito pensa quindi nella φύσις qualcosa di « negativo », e presumibilmente lo pensa perché lo deve pensare, ed egli deve pensare proprio cosí la φύσις perché essa si mostra in questo modo. Allo sguardo superficiale salta subito agli occhi che il detto asserisce qualcosa della φύσις, del sorgere, vale a dire proprio il tramontare, ossia proprio ciò che contraddice il sorgere. Se noi ora dobbiamo pensare ciò che dice il detto del pensatore, dobbiamo subito fare a meno di due diversi punti di vista che si impongono entrambi con forza. In primo luogo non dobbiamo mettere affrettatamente in campo « la logica », « il principio logico » e la legge del pensiero inteso metafisicamente, il principio di contraddizione, e concludere dicendo: il detto di Eraclito contiene una contraddizione; è illogico, e poiché è illogico è anche « non vero ». Il principio logico non rappresenta alcuna istanza e per di piú non è una fonte del vero e della verità. Se noi dunque, di fronte al detto del pensatore e sulla base delle precedenti riflessioni, abbandoniamo « la logica » e il pensiero comune pur dovendo pensare però nello stesso tempo ciò che viene detto, non ci resta altra via di uscita che cadere nella « dialettica », della quale per sentito dire si sa che non solo elimina « la contraddizione », « l'illogicità », ma riconosce anche che proprio nella contraddizione è presente il « vero ». Dopo che già Kant nella sua dottrina delle antinomie ha reso chiaro il significato della contraddizione, nella metafisica assoluta dell'idealismo tedesco la contraddizione non viene

presa come qualcosa che il pensiero deve evitare, bensí come qualcosa che dev'essere mantenuto nel pensiero stesso, per essere superato e dissolto in una unità superiore. « La contraddizione dissolta è quindi il fondamento, l'essenza, in quanto è unità del positivo e del negativo ».[18] « Il *pensiero speculativo* è quel pensiero che tiene ferma la contraddizione e si mantiene in essa, ma non in modo da lasciarsi dominare dalla contraddizione, come avviene per il rappresentare, e cosí attraverso la contraddizione stessa arrivare a dissolvere le proprie determinazioni in altro o in nulla ».[19] Nelle sue lezioni di Estetica Hegel dice: « Chi crede che non esista nulla che abbia in sé una contraddizione come identità di termini contrapposti, deve subito ammettere che non esiste niente di vivente. Infatti la forza della vita, e ancor piú la forza dello spirito, consiste proprio nel portare in sé la contraddizione, nel sopportarla e nel superarla. Questo porsi e dissolversi della contraddizione, dell'unità ideale e dell'esteriorità reale dei membri, forma l'eterno processo della vita, e la vita è soltanto un *processo* ».[20] (Su questa metafisica della contraddizione Kierkegaard ha costruito la sua dottrina del paradosso, dimostrando cosí di essere il piú estremista di tutti gli hegeliani.)

Se ora, presi da eccessivo zelo, trasciniamo il detto di Eraclito davanti al cosiddetto principio logico, oppure se inavvertitamente applichiamo al detto del pensatore iniziale il metodo della metafisica posteriore, in entrambi i casi perdiamo una cosa importante e semplice che per noi è necessaria, e che è la seguente: cercare di pensare il detto in quel che esso dice; attuare realmente questo tentativo e applicare la nostra mente a questo tentativo di pensiero.

Cerchiamo di pensare il sorgere come ciò che sta in un rapporto essenziale col tramontare ed è perciò nella sua essenza, in quanto sorgere, in un certo senso anche un tramontare. Se cerchiamo di pensare questo, allora non ci raccapezziamo piú col nostro intelletto. Dobbiamo arrivare al punto in cui il nostro intelletto, vale a dire il pensiero comune, si arresta per mettersi in movimento in modo diverso.

§ 6. *Sorgere e tramontare. Il favore (φιλία) come reciproca garanzia del loro dispiegarsi essenziale. Rimando ai frammenti 35 e 32*

a) *Il sorgere (φύσις), il favore (φιλία) e il nascondersi (κρύπτεσθαι)*

Della φύσις Eraclito dice φιλεῖ; tradotta letteralmente questa espressione significa: la φύσις « ama ». Possiamo prendere il termine φιλεῖν in molti significati. Ma non ci è permesso fare a nostro piacimento e seguendo idee nostre.

La φύσις « ama », « preferisce »; « l'essenza delle cose preferisce celar-

[18] G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IV, p. 540 [*Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Bari 1974, t. II, p. 65 (*N.d.T.*)].

[19] *Ibid.*, pp. 547 s. [*Scienza della logica*, tr. it., cit., t. II, p. 73 (*N.d.T.*)].

[20] *Ibid.*, Bd. XII, pp. 171 s. [*Estetica*, tr. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1963, p. 138 s. (*N.d.T.*)].

si ». Questa espressione suona quasi come la frase: « I bambini preferiscono mangiare dolci di nascosto », oppure: « La nonna preferisce sedersi vicino alla stufa ». L'essenza delle cose, la φύσις, « preferisce celarsi ». Dobbiamo però mettere subito da parte questa rappresentazione alquanto familiare della φύσις, anche se essa è filologicamente esatta. Perché allora la ricordiamo? Perché in questa traduzione è rintracciabile l'eco di quella concezione dell'inizio del pensiero occidentale ritenuta dappertutto ovvia: quella concezione che, proprio a partire dalla metafisica, comprende necessariamente l'inizio come il primo gradino non ancora pienamente sviluppato della metafisica stessa. Le conseguenze inevitabili di questa concezione si mostrano nelle traduzioni citate. Qui non « critichiamo » gli autori di queste traduzioni, ma riflettiamo sulla nostra posizione, sulla posizione dell'Occidente nei confronti del suo inizio storico.

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Innanzitutto dobbiamo attenerci al fatto che φιλεῖ è detto della φύσις: φύσις... φιλεῖ. La parola φύσις nomina ciò che per i pensatori è da pensare [*das Zu-denkende*]. Questo pensiero essenziale ha già trovato presso i Greci un nome in cui nello stesso tempo risuona il termine φιλεῖν: « filosofia », φιλία τοῦ σοφοῦ. Nella prima ora del nostro corso di lezioni abbiamo tradotto questo termine con l'espressione « amicizia per ciò che è da pensare » [*Freundschaft für das Zu-denkende*]. Nel frammento 35 di Eraclito si parla di φιλόσοφοι ἄνδρες, di uomini che vivono nella φιλία per τὸ σοφόν. Il termine σοφόν, σαφές, significa originariamente il chiaro, il manifesto, il luminoso. Τὸ σοφὸν μοῦνον: il solo e unico che può essere detto in senso stretto luminoso è ἕν, l'uno. Di esso Eraclito dice nel frammento 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, « l'uno, il solo che è da pensare, si fa e non si fa chiamare col nome di Zeus [cioè del fulmine] ». Se noi traduciamo τὸ σοφόν con l'espressione « il da pensare » [*das Zu-denkende*], si tratta per ora di una traduzione provvisoria che ottiene il suo contenuto e il suo fondamento soltanto se questa locuzione risulta determinata. Ora traduciamo il termine φιλεῖν, presente nel detto di Eraclito, con « donare favore » [*die Gunst schenken*]. Intendiamo qui il termine « favore » nel senso dell'originario concedere e accordare, e quindi non nel significato secondario di « favorire » o di « accondiscendere ». L'originario concedere è un accordare ciò che all'altro è dovuto, perché appartiene alla sua essenza, in quanto la sostiene. L'amicizia, φιλία, è il favore di concedere all'altro l'essenza che egli ha, in modo che, attraverso questa concessione, l'essenza donata all'altro si trasforma nella sua propria libertà. Nell'« amicizia » l'essenza reciprocamente concessa viene liberata verso se stessa. Non tanto l'affabilità, non tanto l'« accorrere » in caso di bisogno e nelle situazioni di pericolo è il segno dell'amicizia, quanto l'esserci [*Dasein*] l'un per l'altro, che non ha bisogno di una certa disposizione o di prove, ma che invece agisce nella misura in cui rinuncia ad esercitare la propria influenza.

Sarebbe un errore pensare che questo accordare l'essenza avvenga da solo, come se qui « esserci » [*Dasein*] non significasse altro che esser semplicemente presente [*Vorhandensein*]. La concessione dell'essenza richiede pazienza e un sapere particolare; il concedere infatti è un saper aspettare che l'altro si trovi nel dispiegamento della propria essenza e d'altro canto non insuperbisca

per questo. La φιλία equivale alla concessione di quel favore, che dona qualcosa che in fondo non gli appartiene, ma che tuttavia deve accordare, affinché l'essenza dell'altro possa dimorare nella propria.

L'amicizia intesa in questo senso – che trova il suo apice nella predilezione per ciò che è da pensare, ossia riceve la sua determinazione essenziale a partire da questo significato – è anche, per inciso, l'essenziale fondamento nascosto di ogni forma di « educazione ». Senza la « filosofia », compresa in senso giusto, un popolo storico non getterebbe alcuno sguardo sull'essenziale, ossia su ciò che è semplice [*das Einfache*] in tutto l'essente. Senza questo sguardo essenziale non si è in grado di stare in rapporto col semplice, con ciò che domina a partire da se stesso; senza questo rapporto non vi è mai la relazione essenziale su cui riposa ogni forma di educazione, poiché essa risveglia proprio l'attrazione per l'essenziale e fa sí che ci si senta attratti da esso. Senza l'essenza dell'educazione, che domina nascosta, ad ogni insegnamento, ad ogni addestramento, a tutte le discipline e ad ogni forma di ammaestramento, verrebbe a mancare il fondamento adeguato che permette loro di svilupparsi. Quel che le discipline in questo caso realizzano è un ammaestramento che sprofonda nel vuoto non appena vuole essere qualcosa di serio. Ma l'educazione stessa e il suo fondamento essenziale – costituito dalla filosofia in quanto predilezione per ciò che è da pensare – si fondano a loro volta sul fatto che ciò che è da pensare, e che fin dall'antichità si chiama essere, è dominato in se stesso da un favore particolare e da un concedere. Questo dice in ogni caso il detto di Eraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

(Su questo non c'è tanto da cavillare. Non ci è neppure permesso – come potrebbe venire in mente a qualcuno – di annotare che Eraclito inserisce qui nella φύσις « esperienze vissute » di carattere « personale » o piú in generale « umane », come se sapessimo che cosa sono le « esperienze vissute », come se queste « esperienze » stesse non avessero la loro origine nell'essenza della vita e quindi non diventassero comprensibili a partire dalla ζωή, vale a dire dalla φύσις stessa.)

Il detto φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ammesso che comprendiamo qualcosa della φύσις, suona ora come se con l'espressione φιλεῖ si riconoscesse nella natura un comportamento umano, come se in ciò che è in se stesso oggettivo, venisse « sentito » qualcosa di soggettivo. Nel caso di questa argomentazione del tutto corrente ci comportiamo come se tutto ciò che ha i tratti del favore e del concedere fosse privilegio e proprietà del « soggetto », come se la definizione dell'uomo come soggetto fosse la cosa piú naturale del mondo, mentre essa è appena vecchia di tre secoli e proprio in questo periodo – con una forsennata e incomprensibile accelerazione della storia – ha sottomesso l'essenza umana al suo volere. Dal tempo in cui l'uomo è diventato « soggetto » esiste « la psicologia ». Il gradino preliminare per lo sviluppo della passione per la psicologia è il Cristianesimo. Nella Grecità non vi è alcuna « psicologia ». Il trattato di Aristotele περὶ ψυχῆς non ha nulla a che vedere con la « psicologia ». Giungendo a compimento, la metafisica diventa « psicologia », vale a dire la psicologia e l'antropologia sono l'ultima parola della metafisica. Psicologia e tecnica sono cooriginarie come destra e sinistra.

Perciò oggigiorno ci è completamente estranea la stessa possibilità di

pensare che ciò che ad un livello superiore rivendichiamo come « nostre esperienze vissute » potrebbe non essere nella sua essenza una nostra proprietà. Nell'ambito del nostro pensiero non vi è spazio alcuno per ammettere la possibilità che il cosiddetto soggettivo, insieme all'« oggettivo » che ad esso appartiene e al rapporto che intercorre tra i due, potrebbe non essere l'elemento primario e originario, bensí un « compito » in un certo senso problematico e una conseguenza di rapporti essenziali iniziali.

L'opinione, nient'affatto ingenua ma semplicemente sciocca, secondo la quale Eraclito, quando attribuisce alla φύσις un φιλεῖν, avrebbe « umanizzato » il mondo seguendo un modo di pensare ingenuo e primitivo, potrebbe cadere un giorno per la sua intrinseca insignificanza. Tuttavia in questa affermazione, secondo cui il detto di Eraclito attua una umanizzazione della « natura », si nasconde la presunzione di possedere una risposta decisiva sia sul mondo stesso, sia soprattutto sull'uomo. Ma, anziché seguire la nostra soggettività e la metafisica della saccenteria assoluta, dobbiamo invece prendere sul serio la parola che Eraclito ha detto. In essa si dice:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

« Il sorgere dona il favore al nascondersi. »

Il favore del sorgere appartiene al nascondersi. Il κρύπτεσθαι, il nascondersi, in rapporto all'aprirsi del sorgere è un chiudersi. Tentiamo di pensare il κρύπτεσθαι innanzitutto secondo questo significato, anche se non prevalentemente. L'aprirsi del sorgere concede al chiudersi di dispiegare la propria essenza, poiché il nascondersi stesso, a partire dalla propria « essenza », concede al sorgere di essere proprio quello che è.

b) *La φιλία (favore, garanzia) in quanto reciproco rapporto essenziale di sorgere e tramontare (nascondersi). La φύσις in quanto essenza semplice del favore (φιλία) del sorgere che si nasconde*

(L'uno si concede all'altro, concedendo cosí all'altro la libertà della sua propria essenza, quella libertà che non riposa su nient'altro che su questo atto del concedere stesso, il quale domina fino in fondo il nascondere e il disvelare e in cui liberamente incomincia l'essere [*das Wesen*] e il dominare del non-nascondimento. Questo libero cominciamento è l'inizio stesso: l'inizio « dell' » essere [*Seyn*] in quanto essere [*Seyn*].

Ma con queste ultime frasi abbiamo detto necessariamente troppo; « troppo » proprio perché ciò che è da dire è molto piú semplice, per cui in questo caso il chiarimento dovuto non arriva a cogliere ciò che è da pensare. Le ultime frasi dovevano anticipare ciò che forse un giorno comprendendo il detto potremmo venire a sapere della φύσις, per rivolgere il pensiero, sulla base di questa esperienza, a ciò che non può essere dimenticato.

Ma in primo luogo dobbiamo tentare di gettare uno sguardo sul mutevole rapporto essenziale che viene qui indicato dal termine φιλία, φιλεῖν, favore. Il sorgere concede al nascondersi di dispiegare la propria essenza nell'essenza dello stesso sorgere; ma il nascondersi dispiega la propria essenza concedendo al sorgere di « essere » tale. Nella φύσις domina il favore; non un favore

indeterminato o una forma di agevolazione, bensí il favore nel senso del concedere, che non concede nient'altro che il concedere stesso, che non è nient'altro che la concessione e la salvaguardia di ciò che dispiega il sorgere.

Se per l'uomo moderno, vecchio appena di tre secoli, tutto non venisse inglobato nella sfera del soggettivo e del vissuto, se tutto non acquistasse consapevolezza ad opera della coscienza calcolante e non venisse relegato nella fatale regione del cosiddetto inconscio, allora senza rischiare l'incomprensione potremmo fare riferimento ad una parola del pensatore Parmenide, che insieme ad Eraclito pensa l'inizio. La parola di Parmenide (frammento 13) suona:

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

« In quanto primo fra tutti gli dei (ella) ha trovato Eros. »

Trovare significa qui escogitare prevedendo, meditando istituire il requisito di ogni indigenza come riserva. Pensato essenzialmente, « Eros » è il nome poetico per la parola pensante « il favore » [*die Gunst*], in quanto questa parola indica l'essenza aurorale della φύσις. Chi sia qui che secondo le parole di Parmenide compie l'azione del trovare, non si può stabilire direttamente dalle parole citate nel *Simposio* di Platone.[21] La parola di Parmenide deve solo evidenziare per ora che nell'inizio domina ciò che ha il carattere di rapporto e che non è né una cosa, né uno stato. Ma diventa possibile riflettere sulla parola di Parmenide solo se noi abbiamo un'idea adeguata di ciò che i Greci chiamano θεοί.)

Nel sorgere il sorgere stesso, proprio in quanto apertura, non si sottrae affatto al chiudersi, bensí lo esige per sé come ciò che accorda il sorgere e dà sempre al sorgere la sola e unica garanzia. L'uno si concede all'altro. In questo concedersi, la semplice « essenza » viene concessa al profondo di entrambi. La φιλία e il φιλεῖν non spettano subito alla φύσις. Il favore è il modo a partire dal quale si dispiegano per quello che sono tanto il fatto che il sorgere si fondi retrospettivamente [*Rückgründung*] nel chiudersi, quanto il fatto che il chiudersi superi il sorgere e che il sorgere si fondi preliminarmente [*Vorgründung*] nel chiudersi. Il favore non è di per sé qualcosa al di fuori del φύειν e del κρύπτεσθαι, bensí il concedersi ha il modo di essere dell'aprirsi e del chiudersi. Il favore è la radice profonda in cui si radica la semplice distinzione; il concedersi fa sorgere la pura chiarezza nella quale sorgere e nascondersi si trovano l'uno lontano dall'altro e l'uno contro l'altro, e quindi lottano tra loro per avere la garanzia che con semplicità venga loro concessa l'essenza. Il favore è il tratto fondamentale della ἔρις, della lotta, se però ci rappresentiamo quest'ultima in senso iniziale e non solo come litigio e come dissidio, facendo prevalentemente riferimento all'opposizione, allo sfavore e all'invidia.

L'apertura del sorgere permette al chiudersi di concedere l'essenza al sorgere stesso, in modo che anche il chiudersi possa ricevere il favore della propria essenza, quel favore stesso che gli è concesso dal sorgere. Ciò che in questo modo si dispiega, in quanto è la semplicità del favore del sorgere che si nasconde, può essere nominato con la sola parola φύσις. Siamo soliti ascoltare e leggere questa singola parola pensando che ad una parola corrisponda

[21] PLATO, *Symposium*, 178b.

sempre un oggetto. Diciamo « casa » ed intendiamo l'oggetto corrispondente. Diciamo « montagna » e intendiamo la rappresentazione singola che porta questo nome. Diciamo φύσις e crediamo innanzitutto che anche in questo caso, dopo tutti i chiarimenti che abbiamo fornito, dovremmo essere in grado di rappresentarci qualcosa di corrispondente. Vogliamo far valere il ricorso alla rappresentazione perché ci aiuta ad orientarci tra le cose, tra gli oggetti e nelle situazioni. Ma anche se nel frattempo abbiamo capito che non è possibile rappresentare immediatamente ciò che il termine φύσις indica, esigiamo nuovamente che vi sia la possibilità di ricomporre in modo comprensibile quanto è stato detto sotto diversi aspetti della φύσις, in modo che anche in questo caso ciascuno possa orientarsi. Se le cose vanno diversamente, le troviamo complicate. Definiamo quindi ciò che per noi vale come « complicato » sulla base di ciò che noi stessi riteniamo « semplice ». Ma per l'intelletto umano « naturalmente » sano ciò che è « complicato » è al tempo stesso irritante, per cui verso di esso si deve mostrare avversione. L'interpretazione appena esposta del detto di Eraclito φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ è chiaramente ed evidentemente « complicata ». Esiste tuttavia una via semplice per arrivare a cogliere il suo contenuto, senza abbassare il detto a mero luogo comune. « Sorgere » e « tramontare »: il loro rapporto si può facilmente esemplificare con una « immagine », che forse « stava davanti agli occhi » dello stesso Eraclito.

Esiste un sorgere nella forma dell'alba e dell'aurora; ma dall'alba scaturisce il chiaro giorno, in cui il sorgere trova il suo compimento. Ad esso segue dunque la sera con un crepuscolo di segno opposto. Ecco l'alba, simile per cosí dire ad una barriera che lentamente si apre. Subito dopo ecco il giorno, che potrebbe essere una seconda barriera (infatti « l'alba » e « il giorno » sono senz'altro diversi). Anche la seconda barriera è ora caduta. Ed ecco la terza barriera che lentamente si chiude: è la sera. Se privilegiamo il secondo momento, il giorno, l'aprirsi e il chiudersi diventano elementi inevitabili. Se invece seguiamo il terzo momento, la sera nel suo rapportarsi agli altri, allora risulta che esso sta « veramente » in rapporto con l'aperto, col giorno; infatti con la sera il giorno risulta concluso. Il tramontare, la sera, non sta dunque – cosí almeno sembra – in contrapposizione col sorgere, bensí col giorno; allo stesso modo in cui il « morire » non sta in contrapposizione col nascere, bensí con la vita. Noi infatti diciamo: vivere e morire, non nascere e morire. Contro questi tre momenti e contro le rappresentazioni che li delimitano non si può dire molto, al massimo si può dire che ogni modo di rappresentare che pensa secondo queste immagini è chiaramente limitato. In verità si parla della contrapposizione tra vita e morte, la quale evidenzia che la morte è il contrario della « vita » anziché il contrario della nascita. Anche in questo caso l'immagine della barriera e del limite ha la sua importanza. Si pensa, se mai in generale si pensi qualcosa, che con la nascita l'uomo venga posto all'interno di uno spazio limitato che è la « vita », e che con la morte venga liberato da questo limite, come se l'uomo non cominciasse già a morire fin dalla nascita, come se la morte non fosse la possibilità costante della cosiddetta vita, che in quanto vita è proprio un nascere. « La barriera » è certamente un'immagine comoda e chi pensa facendo uso di queste immagini può cogliere con esse molte cose.

Ma purtroppo l'essere non è una barriera, e comunque la barriera è in ogni caso qualcosa di essente, e anzi in questo caso è un ente assai poco importante.

La φύσις, l'apertura del sorgere, sta in un rapporto essenziale col chiudersi, vale a dire con l'entrare nel nascondimento e quindi con il « tramontare » pensato grecamente. Questo rapporto essenziale è nominato nel frammento 123 (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) col termine φιλεῖ. Noi comprendiamo il φιλεῖν come il favore [*die Gunst*] e come il concedere.

L'apertura del sorgere – proprio in quanto sorgere – concede al chiudersi che quest'ultimo dispieghi la propria essenza nell'essenza autentica del sorgere stesso. Il chiudersi – proprio in quanto chiudersi – concede al sorgere che quest'ultimo dispieghi la propria essenza a partire dall'essenza stessa del chiudersi. Il favore sta nella reciproca concessione della garanzia che un'essenza dà all'altra; in questa garanzia concessa è custodita l'unità *dell'*essenza, quell'essenza che è chiamata col nome di φύσις. Quest'ultima la pensiamo innanzitutto e soltanto quando la consideriamo a partire dall'unità originariamente unificante del favore. Pensando cosí ci mettiamo al di fuori dell'ambito delimitato dal comune modo di intendere, che rappresenta tutto oggettivamente, che sistema tutto nelle singole rappresentazioni e che ordina tutto come negli scaffali di un armadio.

Ma questo modo di pensare è però in verità qualcosa di essenziale, che domina il rapporto dell'uomo con l'ente. Perciò dev'essere preso sul serio. Il rappresentare, che ordina le cose secondo schematizzazioni, non è affatto soltanto la conseguenza di un modo di pensare superficiale, bensí è il suo fondamento. Il pensiero schematizzante si basa sul fatto che l'ente, proprio a partire da se stesso, tende a diventare e a rimanere l'unità di misura e l'orizzonte a partire dal quale determinare l'essere. (Su questa preminenza dell'ente si fonda l'essenza della metafisica). Il modo di pensare guidato dall'idea della schematizzazione, che proprio in quanto limitato rimane bloccato rispetto al libero imporsi dell'essenziale, nel caso del detto eracliteo sulla φύσις pensa il sorgere come un processo e il nascondersi come un altro processo. Questo, il nascondersi, può seguire quello, il sorgere, e quindi essere una sua conseguenza; la delimitazione del sorgere può avvenire accanto alla delimitazione del tramontare. Il pensiero « normale » si oppone cosí al pensiero secondo cui il sorgere dispiegherebbe in sé la propria essenza in quanto nascondersi. Proprio questo dice il detto di Eraclito, nella misura in cui indica nel φιλεῖν il rapporto tra φύσις e κρύπτεσθαι. Ma come dobbiamo comprendere questo?

Poniamo anzitutto questa equivalenza: l'ἀείζωον, la φύσις, il non tramontare mai, l'eterno sorgere, sono puro sorgere nel senso che il nascondersi e il chiudersi sotto un certo aspetto rimangono esclusi da esso; ma che cosa accadrebbe se questo puro sorgere fosse privato di ogni rapporto col chiudersi? In questo caso il sorgere non avrebbe niente da cui sorgere e non vi sarebbe niente che potesse dischiudersi nel sorgere stesso. Anche se noi potessimo lasciare semplicemente per se stesso il sorgere appena avvenuto, esso dovrebbe almeno sottrarsi a ciò che concede il venir fuori, vale a dire dovrebbe sottrarsi al chiudersi e allontanarsi da esso, per dissolversi nel nulla nell'istante del distacco. Il sorgere non dispiega la sua essenza per quello che essa propriamente è, se esso prima non rimane costantemente trattenuto e nascosto nel

davanti all'uomo, bensí il sorgere, proprio in quanto sorgere, si mette al sicuro nel nascondersi, in quanto quest'ultimo costituisce la garanzia essenziale del sorgere stesso. Che il sorgere « sia » in questo modo anche un nascondersi non vuol dire che la φύσις si celi, ma che la sua essenza la dischiude nel sorgere proprio in quanto nascondersi. Proprio perché l'essenza della φύσις sta nel fatto che essa non si « cela », diventa possibile che l'intelletto comune si arresti di fronte a questa essenza [*Wesen*], e di fronte a questo fatto irritante si ostini nella propria opinione, che risulta comprensibile unicamente perché esso stesso l'ha creata. Poiché la φύσις non si cela, ma è il semplice sorgere ed è l'aperto [*das Offene*], essa è ciò che vi è di piú prossimo tra tutto quanto ci è prossimo.

§ 7. *La φύσις come accordo essenziale (ἁρμονία) di sorgere e tramontare (nascondersi) nella concessione reciproca della loro essenza. L'annunciarsi della stessa cosa nel sorgere e nel tramontare. Frammenti 54, 8 e 51*

In quanto il sorgere come tale dona il favore al nascondersi, anche il nascondersi si inserisce nel sorgere in modo che quest'ultimo può sorgere dal nascondersi e può restare da parte sua al sicuro nel nascondersi, ossia può rimanere in esso inserito. La φύσις stessa, che si dà a vedere nel dispiegamento essenziale nominato dal frammento 123, è l'accordo [*Fügung*], in cui il sorgere si accorda [*sich fügt*] col nascondersi e quest'ultimo col sorgere. La parola greca per « accordo » è ἁρμονία. Con questa parola pensiamo subito all'accordo dei suoni e comprendiamo l'« armonia » nel senso dell'« unisono ». Ma il tratto essenziale della ἁρμονία non va ricercato nella sfera del suono e del timbro sonoro, bensí nello ἁρμός, nella connessione [*Fuge*], per cui una cosa si adatta ad un'altra e in cui entrambe le cose si connettono, in modo che vi *è* accordo.

Poiché però il nascondersi non è qualcosa al di fuori del sorgere e accanto al sorgere, non è qualcosa che si offre successivamente in appoggio al sorgere e ad esso si adatta, ma è ciò che la φύσις accorda da se stessa come ciò in cui essa stessa rimane fondata, proprio per questo qui domina la φύσις stessa in quanto accordo, ἁρμονία della connessione; in questa connessione sorgere e nascondersi si scambiano l'un l'altro reciprocamente la concessione [*Gewährung*] della loro essenza.

a) *Il carattere inappariscente dell'accordo della φύσις in quanto tratto particolare della sua apertura. L'essenza originariamente superiore del puro sorgere*

Della ἁρμονία, che è il φύειν della φύσις stessa, nel frammento 54, che ora ascoltiamo per terzo, Eraclito dice:

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

« L'accordo inappariscente è superiore alla connessione che si introduce nell'apparire. »

La φύσις è l'inappariscente [*die Unscheinbare*]. Il sorgere – in quanto è ciò che in generale accorda l'apertura luminosa affinché accada il manifestare – si ritira però sullo sfondo quando si dispiega il manifestare o ogni cosa che si manifesta, ed esso non è mai qualcosa che si manifesta tra le cose. Cosí, anche nel ristretto ambito del visibile, attira la nostra attenzione in primo luogo ed esclusivamente ciò che sta nella luce e rimane accessibile in quanto è illuminato; per cui la luce stessa è il *medium* indifferente e ovvio, al quale prestiamo attenzione solo provvisoriamente quando l'oggetto illuminato non ci è accessibile in seguito ad una sopravanzante oscurità. L'uomo si costruisce da solo la luce. Nel frattempo prima della guerra la metropoli moderna ha trasformato la notte in giorno attraverso una tecnica di illuminazione cosí potente, che non è piú possibile vedere né il cielo, né le sue stelle. In seguito all'applicazione di questa tecnica la stessa luce è diventata un oggetto conoscibile e riproducibile artificialmente. La luce ha cosí perso la sua essenza autentica, che consiste nel rimanere lo sfondo inappariscente di tutto ciò che appare. La luce, nel senso della trasparenza del chiaro, si basa però sul fatto che in generale dispiega la sua essenza la radura luminosa [*Lichtung*] e l'apertura, vale a dire la φύσις.

(L'uomo moderno è affascinato da questo stravolgimento dell'essenza autentica della luce; quando è stanco usa per qualche tempo l'alta montagna o il mare come elementi di contrasto; si « esperisce » cosí la « natura », e questa esperienza vissuta diventa già noiosa di primo mattino e allora si corre al cinema. Tutto questo si chiama « vita ».)

La φύσις non appare all'interno di ciò che sorge e di ciò che è sorto come se fosse un qualcosa che si manifesta, bensí in tutto ciò che si manifesta rimane l'inappariscente [*das Unscheinbare*], che però non è affatto « l'invisibile » [*das Unsichtbare*], come traducono falsamente le cosiddette traduzioni filologiche. La φύσις non è l'invisibile, essa è al contrario ciò che si scorge all'inizio, ciò che – sebbene si dia a vedere innanzitutto e per lo piú – non è mai in assoluto propriamente in vista. Per spiegare questo rapporto spostandoci su un altro piano, vediamo ad esempio che in una stanza c'è « lo spazio » ma non lo riconosciamo immediatamente, bensí guardiamo l'arredamento e le altre cose che nello spazio appaiono come oggetti. Allo stesso modo vediamo che sul quadrante dell'orologio vi è « il tempo » ma non lo scorgiamo, bensí abbiamo di mira le cifre e la posizione delle lancette e guardiamo « il quanto » del tempo che leggiamo sul quadrante. « Spazio » e « tempo » sono sempre ciò che non è affatto appariscente, che però può essere visto, anche se non è riconosciuto e non è qualcosa di evidentemente oggettivo.

La ἁρμονία della φύσις, l'accordo che è tale da dispiegare l'essenza della φύσις stessa, non è perciò qualcosa di ἀφανής, vale a dire qualcosa che « non raggiunge l'apparire oggettivo », perché della φύσις fa parte il κρύπτεσθαι, erroneamente inteso nel senso di celarsi; piuttosto la ἁρμονία della φύσις è ἀφανής perché la φύσις stessa, in quanto puro sorgere, è piú aperta di ogni cosa manifesta. Perciò essa rimane l'inappariscente e si dispiega come tale. Infatti l'accordo, proprio in quanto è inappariscente, è κρείττων, « piú potente »: esso può « di piú ».

Con questo termine, che indica un rafforzamento, pensiamo subito al prefisso ζα presente nella parola ζωή. Ci chiediamo: rispetto a che cosa

pensiero comune in quanto tale, non può mai essere accostato al pensiero della φύσις, la differenza tra le due forme di pensiero deve essere applicata anche ai pensatori iniziali. Che il pensiero comune non sia in grado di portare a compimento un pensiero che concerne la φύσις, ce lo dice in modo sufficientemente chiaro Eraclito stesso in un detto che nel contempo rimanda a qualcosa che si manifesta comunemente, nella cui forma il puro apparire della φύσις assume un'immagine e si dà a vedere nel modo migliore. Il frammento 51, che qui citiamo per quinto, dice:

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεσθαι παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.[25]

« Essi non concordano su come ciò che è discorde, pur essendo discorde (nell'esser in se stesso discorde) debba essere concorde; tendendosi all'indietro (distendendosi) (ciò che è discorde) dispiega l'accordo come si (l'essenza) mostra nella vista dell'arco e della lira. »

Al posto del termine παλίντονος è stato tramandato anche il termine παλίντροπος. Occorre concentrare l'attenzione sul fatto che l'accordo è in se stesso sia l'allontanarsi di uno dei due elementi dall'altro nella sciolta distensione, sia il rivolgersi dell'uno verso l'altro nella tensione che si capovolge in distensione. La ἁρμονία non consiste quindi tanto nella tensione reciproca, in modo che quando i due elementi si separano nella distensione essa rimanga distinta e sia presente al massimo in ciò che risulta armonizzato; piuttosto della ἁρμονία fa parte il lasciar divergere nella distensione. Se pertanto la locuzione παλίντονος ἁρμονίη viene filologicamente (Snell) tradotta con « accordo di ciò che è riluttante », questa terminologia suona bene per Shakespeare, ma la traduzione è in primo luogo dal punto di vista puramente linguistico inesatta e in secondo luogo del tutto inadeguata. Il termine παλίντονος è il predicato di ἁρμονία: quest'ultima è ciò che si ritira indietro, per cui παλίντονος, ciò che è riluttante, non è un oggetto per pensare e nominare l'accordo che esso rende possibile. Non si tratta quindi di inserire o di adattare qualcosa di riluttante, bensí si deve mostrare che la tensione contraria e contrapposta appartiene unicamente all'essenza dell'accordo. Il fatto che un altro filologo trovi questa traduzione – impossibile sotto ogni punto di vista – una traduzione « plastica », getta una luce tutta particolare sulla presunta affidabilità delle traduzioni filologiche. Ugualmente strano è che tutte le traduzioni rendono ξυνιᾶσιν con « comprendere », cosa che è esatta dal punto di vista lessicale, ma non coglie ciò che qui è detto in greco ed è pensato in greco. Per fornire una traduzione appropriata occorre semplicemente rendere letteralmente il verbo greco συνίημι, che significa « metto insieme » [*ich bringe zusammen*]; questo termine vuol dire la stessa cosa che λέγειν, ossia « raccogliere », « riunire ». In un certo senso parlando del συμφέρειν, del mettere insieme o del « riunire » nel senso del mettere insieme, crediamo che si intenda l'azione di accostare successivamente l'uno all'altro due diversi elementi precedentemente separati, in modo che in questo caso l'« unione » equivarrebbe al risultato della riunificazione. In verità invece la riunione dei due elementi viene determinata a partire dall'unione anticipatamente riconosciuta. « Riunire » [*sammeln*] significa: rendere visi-

[25] Diels riporta ὁμολογέει al posto di συμφέρεσθαι.

bile l'unità, che dispiega già la propria essenza a partire da se stessa; « riunire » significa infatti anche: mettersi insieme inserendosi in una determinata unione che non è stata prodotta da noi e che si offre a noi anticipatamente. Non facciamo attenzione al fatto che nei verbi συνίημι, συμφέρω, metto, porto insieme, e λέγω, raccolgo, proprio perché si tratta di termini greci, traspare già il rapporto con la φύσις, ossia col sorgere e col risplendere, in modo tale che il « riunire » e il mettersi insieme nel senso del riconciliare hanno in greco il tratto del lasciar manifestare *a partire dall'*unità.

(Ogni etimologia diventa un gioco di parole senza senso se non si esperisce lo spirito del linguaggio [*Sprachgeist*], vale a dire se non si fa esperienza dell'essenza dell'essere e della verità, a partire dai quali il linguaggio parla. L'aspetto pericoloso dell'etimologia non sta tanto nell'etimologia stessa, quanto piuttosto nell'insulsaggine di coloro che la praticano, oppure – il che è la stessa cosa – nell'insulsaggine di coloro che la combattono. Cosí un filologo può tranquillamente passare tutta la vita occupandosi diligentemente della lingua greca e arrivare a dominarla, senza però essere mai sfiorato dallo spirito del linguaggio, ma anzi lasciando stare onestamente e rettamente al posto dello spirito del linguaggio il proprio mondo quotidiano e il modo di rappresentare comune, sebbene mutato dal punto di vista « storiografico ».)

Il detto del frammento 51 attesta chiaramente quanto si può dedurre anche da altre frasi di Eraclito e cioè che egli conosce la distinzione e la non immediata conciliabilità tra intendere comune e pensare essenziale. Da quanto affermato possiamo desumere che questa inconciliabilità col pensiero comune appartiene all'essenza stessa del pensiero essenziale. Quest'ultimo, in modo conforme alla propria essenza, risulta immediatamente « incomprensibile » per il comune modo di intendere. Certamente tireremmo una conclusione troppo affrettata se di conseguenza ritenessimo un pensatore chiunque dica cose incomprensibili. Il pensiero essenziale non è incomprensibile perché è troppo complicato, bensí perché è troppo semplice. Il pensiero essenziale ci stupisce non tanto perché ciò che esso dice è troppo lontano, bensí perché è troppo vicino. La distinzione tra pensiero comune e pensiero essenziale è una distinzione insuperabile; sapere questo, e conoscere il motivo di questa insuperabilità, fa parte dell'essenza del pensiero essenziale. Questa distinzione è stata espressa in modi diversi, a seconda dell'atteggiamento fondamentale assunto dal pensiero nel corso della sua storia.

Considerato dalla prospettiva del pensiero comune, che per noi è sempre quella usuale, ogni affermazione di un pensatore sul rapporto tra pensiero essenziale e pensiero comune sembra un altezzoso rifiuto della stupidità della moltitudine, oppure l'esternazione irritata e infastidita, che lamenta le innumerevoli incomprensioni di cui è stato fatto oggetto il suo pensiero da parte del pensiero comune, per non parlare delle insolenze.

La violenza che caratterizza le osservazioni dei pensatori circa il loro rapporto con il comune modo di intendere, non deriva in verità dalla mera irritazione di chi è semplicemente offeso dalla comune assenza di comprensione. Certamente è possibile spiegare con l'irritazione le espressioni di rifiuto, che troviamo in Parmenide ed Eraclito, in Platone e Cartesio, in Kant ed Hegel, in Schelling e Nietzsche; infatti l'intelletto comune comprende assai

facilmente questa spiegazione e ritiene quindi che sia anche l'unica spiegazione vera. In verità, però, dietro queste espressioni di rifiuto, si nasconde una sfera di rapporti, la cui essenza non è stata ancora discussa. Non si tratta tanto della « psicologia » della « personalità » dei pensatori e del loro stile personale con cui reagiscono di fronte al pubblico e alla sua stoltezza; il problema riguarda piuttosto la relazione, essenzialmente molteplice, con cui l'essenza dell'uomo in quanto tale sta di fronte alla verità dell'essente. Detto in un modo ancora piú essenziale: se il comune modo di intendere si rappresenta l'ente e solo esso, mentre il pensiero essenziale pensa invece l'essere, e se la differenza tra essere ed ente è una differenza essenziale, o è la differenza iniziale stessa, allora il contrasto tra il comune modo di pensare e il pensiero essenziale deve avere la sua origine nella differenza tra essere ed ente. Questo significa: la relazione del pensiero comune con il pensiero essenziale non ha nulla a che vedere con la « reazione » del pubblico nei confronti della filosofia, né tanto meno con la reazione della filosofia nei confronti della reazione del pubblico precedentemente nominata. Perché osserviamo queste cose nella chiarificazione del frammento 51? Perché in questo frammento viene pensata la relazione del pensiero essenziale col pensiero comune e perché ci è stata tramandata una lunga serie di frammenti di Eraclito che parlano di questa relazione.[24] Già dal numero dei frammenti è evidente che la relazione tra pensiero comune e pensiero essenziale in essi tematizzata è qualcosa che fa riflettere in modo essenziale. Certamente, solo il fatto che tutti questi frammenti risultino sparpagliati nella raccolta che si usa e nell'ordine che in essa hanno trovato, mostra che manca una conoscenza adeguata della loro affinità essenziale e del motivo di questa affinità. Dai frammenti citati, anche se non propriamente per quanto riguarda il contenuto, esaminiamo il frammento 9, che suona:

ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

« Gli asini preferirebbero la paglia all'oro. »

I frammenti di Eraclito che abbiamo elencato necessitano di un particolare chiarimento, poiché finora sono stati fraintesi in senso « psicologico » ed usati per « illustrare » la personalità di Eraclito e per caratterizzare le relazioni pubbliche tra il filosofo e il pubblico. Finora infatti ci si è dimenticati di esaminare se forse un pensatore come Eraclito non fosse stato spinto da altri motivi a pronunciarsi intorno a queste relazioni, e non ci si è ancora chiesti perché all'inizio del pensiero occidentale, insieme al pensiero iniziale già gravido di tutto il futuro, sia venuta alla parola proprio questa relazione.

(In epoca moderna si è assai propensi ad interpretare le parole di Eraclito sul senno della moltitudine alla luce delle imprecazioni che Schopenhauer nel secolo scorso ha rivolto contro la filosofia dell'Università e contro i suoi adepti. Per Schopenhauer – che era soltanto uno scrittore e non fu mai un pensatore, e che ha elaborato i suoi pensieri in rapporto con Hegel e con Schelling trivializzandoli – l'irritazione è il principio a partire dal quale egli determina il rapporto del filosofo nei confronti del mondo.)

Ora poiché la differenziazione del pensare comune rispetto a quello essenziale si fonda su ciò che l'uno e l'altro di volta in volta pensano, e poiché la

[24] Cfr. i frammenti 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108.

differenziazione di ciò che nel primo viene pensato e che nel secondo invece rimane da pensare si basa a sua volta sulla differenza di essere ed ente – una differenza che nel corso della storia occidentale è stata chiamata in causa, ma che non è mai stata indagata e pensata per quella differenza che è – ecco allora che anche l'inserimento dei frammenti elencati nel pensiero di Eraclito, vale a dire in ciò che egli veramente pensa, deve necessariamente rimanere oscuro. In primo luogo dobbiamo riconoscere ciò che per il pensiero di Eraclito è da pensare [*das Zu-denkende*]. Per questo nel citato frammento 51 assume un'importanza preminente innanzitutto la seconda parte del detto. In essa si dice qualcosa di essenziale della ἁρμονία, vale a dire dell'essenza della φύσις.

παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

« Tendendosi all'indietro (ciò che è in se stesso discordante) dispiega l'accordo, come si mostra alla vista dell'arco e della lira. »

Di « arco » e di « lira » si era parlato all'inizio di questo corso di lezioni, quando nominammo la dea Artemide, che dicemmo essere la dea di Eraclito. L'essenza di questa dea si mostra nell'arco e nella lira. Ora ascoltiamo che l'essenza di ciò che è da pensare – l'essenza di ciò che Eraclito pensa, ossia la φύσις in quanto ἁρμονία – si disvela nell'arco e nella lira. Vogliamo ancora dubitare adesso del fatto che Artemide sia la dea di Eraclito? Riconosceremo ora finalmente che Eraclito gode il favore di questa dea non tanto come Efesino, quanto come pensatore, e in verità come pensatore essenziale? Il sorgere, che dispiega la propria essenza provenendo dal nascondersi, è in disaccordo con questo. Il sorgere sembra quindi allontanarsi dal tramontare e mediante un serrarsi e un chiudersi si determina come se fosse una delle due estremità dell'arco allentato che si allontana dall'altra, in modo che la flessione dell'arco e l'arco stesso vengano meno. Il sorgere, preso di per sé, è simile al distendersi ciascuna lontano dall'altra delle due estremità dell'arco allentato. In verità però il sorgere è ciò che si mostra a noi nell'immagine dell'arco teso o dell'arco che può tendersi. Dell'essenza dell'arco fa parte il tendersi delle sue due estremità separatamente, ma fa anche parte il fatto che le due estremità tendendosi si avvicinino. Il sorgere non abbandona il tramontare, non si distacca da esso, bensí il tramontare avviene nel sorgere, in quanto quest'ultimo trapassa nel nascondersi, in ciò che rende possibile la sua essenza, e cosí può inserirsi in esso. La φύσις è questo aprirsi allontanandosi « via da » [*Weg*], è un allontanarsi dall'aprirsi e dal chiudersi e al tempo stesso è il ritornare in essi. La φύσις è un venire avanti e un tornare indietro; ἁρμός, l'inserirsi opponendosi [*das gegenfahrende Fügen*], ἁρμονία, « accordo » [*Fügung*]. Nella misura in cui però viene nominata la λύρα, la lira, il pensatore coglie con un unico sguardo dove ciò che ha forma di arco e ciò che ha il carattere dell'opposizione compaiono in accordo, in ἁρμονία, nella forma particolare dell'unisono. La dea, i cui segni caratteristici sono l'arco e la lira, dispiega la propria essenza a partire dall'essenza della φύσις e si conforma ad essa. Per questo motivo ella vaga come cacciatrice per quella che per noi è la cosiddetta « natura ». Certamente non dobbiamo rappresentarci l'essenza della « tensione » in un'ottica moderna, ossia in senso dinamico e quantitativo, bensí dobbiamo vederla come la chiara separazione delle estremità di una lunghezza, che al tempo stesso sono unite. Il sorgere accoglie in sé il nascondersi, perché esso, proprio in quanto sorgere, può sorgere solo da un nascon-

dersi; esso tende cosí a tornare indietro nel nascondersi. In quanto il sorgere e il nascondersi si accordano reciprocamente il favore dell'essenza, *accade* [*ist*] l'inserimento [*die Fügung*] del nascondersi nel sorgere, e nello stesso tempo il sorgere si inserisce [*sich fügt*] nel nascondersi. La stessa cosa che accade al sorgere accade anche al nascondersi, vale a dire al tramontare. Ma, dopo l'interpretazione del primo detto di Eraclito, la φύσις è proprio τὸ μὴ δῦνόν ποτε, il « non tramontare mai ». Come possono accordarsi queste due cose insieme? Dobbiamo però subito chiederci se è lecito in questo caso avanzare la richiesta di un « accordo » e di qualcosa che si accordi. La φύσις è il non tramontare mai proprio perché si inserisce nel tramontare, in quanto quest'ultimo è proprio ciò da cui essa stessa sorge. Senza la garanzia della chiusura e del suo costante dispiegarsi [*Wesen*], il sorgere dovrebbe smettere di essere ciò che è. Il « non tramontare mai » non dice affatto che nella φύσις il rapporto col tramontare viene cancellato, bensí dice che questo rapporto deve dispiegarsi in modo essenziale [*wesen*], costantemente e inizialmente. È il « non tramontare mai », proprio esso e solo esso, che deve donare il favore al nascondersi. Se il « non tramontare mai » non concedesse piú il favore al nascondersi, non avremmo piú ciò da cui il sorgere in quanto tale possa sorgere, non potremmo piú avere ciò in cui quest'ultimo possa essenzialmente dispiegarsi in quanto « non tramontare mai ». Il « non tramontare mai » non scompare, ma anzi si dispiega essenzialmente nel nascondersi. Poiché quest'ultimo dispiega necessariamente la propria essenza nel sorgere, non si può affatto dire che il sorgere « tramonta ».

(La sua essenza dovrebbe dispiegarsi nell'inesistente [*ins Wesenlose*]. Il « non tramontare mai » non potrebbe mai « diventare » un mero tramontare ed essere assorbito da esso, anche se ora non fosse innanzitutto in grado di concedere l'essenza.)

c) *L'incompetenza della logica (dialettica) a considerare l'accordo pensato nella φύσις. Il duplice significato della φύσις e il dubbio « primato » del sorgere*

Ma, se il sorgere e il tramontare sono in un certo senso la medesima cosa, perché il pensatore quando pensa questa cosa pensa comunque sempre la φύσις? Perché non dice τὸ δῦνον, visto che nell'essenza della φύσις il nascondersi ha gli stessi diritti del sorgere? Perché, al posto del termine τὸ δῦνον, si ricorre all'espressione opposta τὸ μὴ δῦνόν ποτε? La φύσις ha quindi un primato. Ma questo primato è soltanto apparente e sussiste finché intendiamo la φύσις guardandola a partire da ciò che forma la sua essenza, a partire dalla ἁρμονία. Poiché la φύσις è ἁρμονία, in essa è nominato in modo ugualmente essenziale il nascondersi. Proprio per questo al posto di φύσις potremmo anche dire τὸ δῦνον e fare attenzione al fatto che questo tramontare, in quanto è un entrare nel nascondimento, è però al tempo stesso e già da sempre un sorgere. Soltanto il sole che sorge e che si allontana dal sorgere dispiegando la propria essenza può anche tramontare. Certamente. Al sole appartiene sia il sorgere che il tramontare e perciò quando parliamo del sole non lo intendiamo unicamente come sole che sorge. Il sole viene messo in

relazione col tramontare proprio a partire dal riferimento al sorgere. Dicendo φύσις però il sorgere ha il primato e ciò che questo termine indica è essenzialmente uguale al tramontare e potrebbe anche essere chiamato con questo termine. Se però vediamo che la parola φύσις ha un primato, questo deve avere i suoi motivi. Per spiegare il primato della φύσις rispetto al κρύπτεσθαι si potrebbe addurre questo motivo: il sorgere è il « positivo », il tramontare è il « negativo ». Dappertutto il positivo precede il negativo, e questo non soltanto nell'ordine dell'affermazione e della negazione, bensí in ogni « porre » in assoluto. Infatti non si capisce come potrebbe esserci una negazione se prima non ci fosse qualcosa di posto, un *positum*, un qualcosa di positivo, che la negazione toglie e cancella. Con il cancellare non si dà alcun inizio. Il togliere e il cancellare lascia intravvedere fin troppo chiaramente che il negare rimanda a qualcosa di già posto e dipende da esso non solo nel singolo caso, bensí in modo essenziale. Ad andar via e a tramontare può essere solo qualcosa che si è fatto avanti e che è sorto. Poiché il cancellare è un elemento secondario, ciò che si pone inizialmente, il porre in generale, la posizione e il positivo, conservano un primato insuperabile.

Tutto questo è evidente e assai giusto. Ma è anche pensato in modo giusto? Quello che abbiamo stabilito a proposito della relazione e della conseguenza essenziale tra porre e cancellare vale anche per il sorgere e per il tramontare? Porre e cancellare sono innanzitutto modalità con cui portiamo davanti a noi l'ente e lo allontaniamo da noi. Porre e cancellare sono le forme in cui si muove il rappresentare qualcosa, qualunque cosa sia. Il porre iniziale e il porre in generale sono « azioni », ossia atti del pensiero secondo il modo in cui « la logica » concepisce « il pensiero » e lo intende. Ma ciò che vale per le modalità in cui l'uomo si relaziona all'ente vale anche per l'ente stesso? E ammesso che valga anche per l'ente, vale anche per l'essere? I termini φύσις e κρύπτεσθαι sono nomi dell'essere. L'argomentazione, che ci convince del primato della posizione sulla negazione, non significa nulla se dobbiamo prendere una decisione a proposito della relazione tra φύσις e κρύπτεσθαι. L'onnipotenza della « logica », inavvertitamente accettata, ci seduce quando noi dimostriamo che la negazione risulta dipendente dalla posizione e ammettiamo inavvertitamente che ciò che vale per l'ordine degli atti formali del pensiero dovrebbe valere anche nell'ambito dell'ente e persino per l'ambito essenziale dell'essere ed essere già dato anticipatamente. Il minimo che il pensiero meditante possa esigere, è che per lo meno ci si chieda se ciò che vale per gli atti del pensiero riguardi anche l'essere stesso, o anche soltanto lo possa riguardare, se cioè tutto il pensiero possa essere tale se anticipatamente non venisse chiamato in causa dall'essere. La competenza della « logica » per quanto concerne la chiarificazione dell'essere stesso è sotto ogni punto di vista dubbia.

Ma qui non si può neppure addurre l'argomento contrario, che è a portata di mano e che brevemente suona cosí: è una finzione confutare la competenza della logica per quel che concerne la chiarificazione dell'essere, o per lo meno accantonarla considerandola dubbia. In verità ogni chiarificazione dell'essere che si enuncia in proposizioni deve procedere secondo le regole « della logica » e realizzarsi con gli atti del porre e del togliere. A questa argomentazione si deve rispondere: gli atti del pensiero, nel senso del porre delle proposizioni, vorreb-

bero essere anche le condizioni necessarie del pensiero essenziale e del suo linguaggio; quindi gli atti del pensiero non sono ancora le condizioni « sufficienti » e l'elemento originariamente portante del pensiero stesso. Il riferimento al fatto che « la logica » non è competente nella chiarificazione della verità dell'essere, significa però qualcosa di diverso dall'opinione appena ammessa, secondo cui la chiarificazione dell'essere potrebbe fare a meno « della logica ».

L'esclusione della competenza « della logica » ha il seguente significato: gli atti del porre in generale, del porre iniziale e del togliere – proprio in quanto presi per se stessi sono gli atti che sono – non possono fondare e aprire, e neppure stabilire e « sostituire », l'orizzonte al cui interno « l'essere » stesso risulta chiaramente percepibile. Una cosa è mettere in atto dappertutto e immediatamente il pensiero inteso nel senso della « logica » come rappresentazione di oggetti che è anche un porre; altra cosa è porre inavvertitamente questo pensiero, inteso nel senso della « logica », come filo conduttore che permette di formulare la domanda intorno all'essere dell'ente e di considerare risolto questo problema. Il richiamo a stabilire un ordine nella relazione tra il « positivo » e il « negativo » è sotto molteplici aspetti « logicamente » esatto, ma non garantisce il rapporto con l'essere stesso, poiché quel richiamo e i semplici modi del porre formale e oggettivante non solo pre-suppongono un rapporto dell'essere nei nostri confronti, ma al tempo stesso oscurano e bloccano tale rapporto. La posizione, rappresentata nel senso della « logica », può molto nell'ambito dell'atto del pensiero, ma questo porre non è in grado di attuare ogni « posizione » che si trova già nei cosiddetti presupposti e che in verità è tutt'altro che una posizione. Ma quando interpretiamo ciò che viene prima e ciò che si fa avanti come pre-supposto, ecco che la « logica » ci ha già sopraffatto e ci ha già accecato con una forza tale che non può essere mai contrastata con gli stessi mezzi che hanno prodotto l'accecamento. Ma la logica, intesa come istanza in grado di decidere dell'essenza dell'essere, non è solo in se stessa problematica e basata su una competenza infondata; piuttosto questa istanza – vale a dire la relazione tra « positivo » e « negativo » – non la troviamo assolutamente mai nel pensiero iniziale. Costringiamo φύσις e κρύπτεσθαι a sottostare ad una relazione del tutto estranea, se facciamo dell'accordo – interpretato come punto di congiunzione in cui entrambi gli elementi sono uniti nell'essenza – il fulcro del rapporto tra il « positivo » e il « negativo ».

D'altro canto nel dire dei pensatori iniziali ricorre manifestamente il termine φύσις. Certamente dobbiamo anche riflettere e meravigliarci del fatto che nella φύσις, nel sorgere, è pensata e mantenuta vicina la ἀλήθεια. In essa si mostra però anche l'α privativa, dato che nel sorgere domina originariamente il rapporto col nascondere e col nascondimento.

Sulla via di tale riflessione ci troviamo di fronte ad un enigma che nessuna « logica » e nessuna « dialettica » – che è lo strumento piú potente della logica – finora hanno risolto, perché non lo possono risolvere in quanto non sono capaci di guardare in faccia questo enigma. L'enigma è il seguente: la φύσις indica in primo luogo il sorgere differenziandolo dal tramontare, ossia la φύσις nel suo rapporto col κρύπτεσθαι; poi indica l'essenza unica dell'accordo di φύσις e κρύπτεσθαι.

Che cosa vuol dire questo duplice significare della φύσις? Anche in questo caso davanti a noi, che non siamo ancora sfuggiti al potere della metafisica e perciò della logica, si trova uno schema precostituito, che ci fa comprendere « logicamente » questo enigma e cosí lo annulla. Il sorgere e il tramontare hanno tra di loro un legame (relazione) (φιλεῖν). Essi stessi sono i membri della relazione: i correlati. La φύσις è nello stesso tempo il nome di uno dei due membri della relazione e il termine che indica la relazione stessa. La φύσις è la relazione stessa e uno dei membri della relazione. Possiamo pertanto ricondurre l'enigma alla seguente domanda: come è possibile e da che cosa dipende che qualcosa possa e debba essere al tempo stesso sia la relazione che un membro della stessa relazione? A questa domanda, espressa in modo conforme allo schema della logica, potrebbe darci una risposta quella che è considerata la suprema istanza all'interno della logica che fa parte della metafisica, vale a dire la dialettica. Essa potrebbe farlo facendo riferimento al fatto che proprio il pensiero, in quanto è un compiersi di atti dell'io pensante, vale a dire dell'io inteso come « io penso », ha la caratteristica essenziale, nell'ambito della relazione che si rappresenta un oggetto, di essere sia questa relazione sia un componente della relazione stessa, appunto l'io che, in quanto si rappresenta qualcosa, si relaziona all'oggetto.

Ma lasciamo qui del tutto aperto il problema di vedere se questa risposta dialettico-speculativa della metafisica della soggettività possa essere una risposta in grado di risolvere l'enigma cui abbiamo fatto riferimento. Riflettiamo nuovamente sul fatto che la φύσις non può in nessun modo essere paragonata all'« io » e all'« io rappresentante », vale a dire non può essere paragonata alla soggettività e alla coscienza, sebbene questo passaggio venga di fatto attuato quando ad esempio si interpreta il famoso detto di Parmenide sulla relazione di νοεῖν e εἶναι nel senso della relazione di soggetto e oggetto, nel senso della relazione tra coscienza e oggetto di coscienza.

Se fossimo in grado di dire immediatamente che cosa si nasconde dietro l'enigma del duplice significato essenziale della φύσις, avremmo già individuato l'essenza dell'inizio. Ma forse vale la pena di riflettere sul fatto che solo ora ci troviamo per la prima volta *davanti* a questo enigma e tentiamo di guardarlo in faccia.

Ma anche se non paragoniamo piú, come abbiamo tentato di fare in precedenza, il rapporto che vi è tra φύσις e κρύπτεσθαι, tra sorgere e tramontare, alla relazione logico-tetico-formale di positivo e negativo, il primato del sorgere sussiste ancora. Esso risulta evidente se noi consideriamo il sorgere nel senso dell'aprirsi della radura luminosa [*Lichtung*] e lo pensiamo a partire da ciò che risulta propriamente determinato da questo sorgere. Si tratta dell'ente stesso che si manifesta nel sorgere. Poiché l'ente dipende da ciò che si manifesta e viene alla presenza, il sorgere ha « il predominio ». Dal punto di vista dell'ente, tutto dipende dall'essere, nella luce del quale, che sorge e si dischiude, l'ente può essere presente in quanto tale. In questo modo il primato del sorgere viene a fondarsi sul primato dell'ente. Ecco allora che davanti a noi si pone il seguente interrogativo: perché tutto dipende dall'essente e non piuttosto dal non-essente, oppure dal « nulla » considerato uguale al non-essente? Perché l'essente e non piuttosto il nulla? Inoltre – vale a dire a

prescindere dal problema del primato tra l'essente e il non-essente – l'essere non potrebbe dispiegare la propria essenza in modo che in generale si dia la possibilità di stabilire se l'ente sia oppure non sia?

Anche lungo questa via, che riconduce tutto al primato dell'essente, non è possibile fondare il primato dell'essere e del sorgere. In questo caso prescindiamo dal fatto che questa fondazione è impossibile per altri motivi, in quanto essa presuppone modalità di pensiero già note proprie della metafisica, le quali interrogano l'essere a partire dall'ente, sulla base dell'ente e a vantaggio dell'ente stesso. Nella riflessione che abbiamo attuato nell'ottica della metafisica, abbiamo ancora una volta preso per se stesso l'essere, il sorgere e la φύσις, dimenticando che la φύσις, in modo conforme alla duplicità di significato che la caratterizza all'inizio, indica contemporaneamente anche il rapporto della φύσις col κρύπτεσθαι, vale a dire il φιλεῖν, il favore della concessione dell'essenza, concessione con la quale entrambi gli elementi si inseriscono [*sich fügen*] nella loro propria essenza.

§ 8. *L'essenza della φύσις e la verità dell'essere. La φύσις in riferimento al fuoco e al cosmo. La ἀλήθεια pensata nella locuzione μὴ δῦνόν ποτε (φύσις) come dis-velamento all'interno del non nascondimento dell'essere. Frammenti 64, 66, 30 e 124*

a) *Il fuoco e il fulmine come elementi essenziali che danno l'avvio al dispiegarsi dell'illuminare. Il cosmo come accordo opportunamente inappariscente e l'ordinamento originario. La stessa cosa pensata nel fuoco e nel cosmo: l'accendere e l'illuminarsi delle distese che stabiliscono la misura*

Pensiamo la φύσις in modo iniziale solo quando la pensiamo come accordo, come ἁρμονία che riconnette il sorgere al nascondere, mettendolo al riparo e lasciandolo essere proprio come ciò che deriva essenzialmente da questo nascondere custodente; proprio per questo quindi chiamiamo il sorgere in modo piú adeguato il disvelare [*das Entbergen*]. La ἁρμονία congiunge e unisce il disvelamento e il nascondimento nel punto piú semplice [*das Ein-fache*] della sua essenza, e in questo modo è l'elemento stesso che dà l'avvio al dispiegarsi della φύσις. La φύσις è ἁρμονία, accordo che riconnette il sorgere al nascondersi e cosí lo mette al riparo; in questo modo l'accordo lascia essere il sorgere come ciò che si apre a partire da questo stesso nascondere che mette al riparo. Il sorgere, nettamente distinto dal nascondersi, è il disvelare. L'ἁρμονία, dominata completamente dal favore della connessione dell'essenza, connette [*fügt*] il disvelare col nascondere, e viceversa e li afferra insieme [*facht*]. Entrambi gli elementi dunque sono connessi e presi insieme nell'unione dell'accordo nel punto piú semplice della loro essenza. Cosí la φύσις, in quanto ἁρμονία, è un dispiegarsi che fa luce, che si diffonde in un ambito che non è illuminato. La φύσις (pensata nella sua essenza relazionale e non piú come un « correlato » della « relazione ») è l'accensione [*Entfachung*] della luce, il divampare della fiamma. Dobbiamo pensare la φύσις come fiamma,

ovvero la fiamma a partire dalla modalità essenziale della φύσις. Ma per far questo dobbiamo dire al posto della parola φύσις anche il corrispondente termine greco, che suona τὸ πῦρ, il fuoco. Eraclito usa questo termine, e lo usa come termine che indica la stessa cosa indicata dalla parola φύσις. Incontrando questa parola fondamentale del pensiero, dobbiamo pensare anche in questo caso l'essenza del cosiddetto fuoco essenzialmente, vale a dire nel senso del pensiero essenziale, e non secondo un punto di vista escogitato a piacere.

Certamente nell'uso linguistico quotidiano il termine πῦρ indica il fuoco nel senso del fuoco sacrificale, il fuoco del rogo, il fuoco del bivacco, il fuoco del focolare, ma anche la luce delle fiaccole e il rilucere degli astri. Pensiamo al termine ζάπυρος, « assai infuocato », e notiamo che con il prefisso ζα viene nominato ciò che sorge, viene fuori, irrompe e scoppia. Nel « fuoco » risultano essenziali i nessi col far luce, con l'ardere, col divampare e col delimitare una distesa illuminata; ma sono altrettanto importanti i rimandi al consumare, al rinchiudersi in se stesso, all'esaurirsi, al chiudersi e allo spegnersi. Il fuoco brucia e nel suo divampare separa la luminosità dall'oscurità. Il divampare del fuoco connette il chiaro all'oscuro, mettendoli l'uno di fronte all'altro e inserendoli l'uno nell'altro. Nel divampare accade quel che la vista coglie con un sol colpo d'occhio, un evento istantaneo e unico che, attuando una separazione, divide in modo netto il chiarore dall'oscurità. Il carattere istantaneo del divampare del fuoco apre l'ambito del manifestare in contrapposizione a quello del dileguare. Il carattere istantaneo del divampare del fuoco dispiega innanzitutto l'ambito in cui è possibile trovare un rimando e una indicazione, ma dirada al tempo stesso anche l'ambito in cui vige l'assoluta assenza di trasparenza e in cui viene a mancare ogni indicazione e ogni guida. Questa essenza, che divampando separa e proprio in questo modo porta l'uno vicino all'altro il chiaro e l'oscuro e li associa, costituisce l'essenza particolare del fuoco che nessuna chimica sarà mai in grado di comprendere, poiché essa deve innanzitutto distruggere questa essenza per cogliere ciò che arriva a comprendere. L'essenza fondamentale del πῦρ – ammesso che questo termine stia per φύσις – non si basa soltanto sul semplice risplendere di ciò che fa luce, o sul diffondersi insignificante di un mero chiarore; se pensassimo in questi termini, sia il carattere di φύσις del fuoco, sia il carattere di fuoco della φύσις resterebbero incompresi. L'essenza del fuoco si raccoglie in ciò che chiamiamo il « fulmine », anche se è subito necessario pensare l'essenza del fulmine a partire dal contesto appena nominato. Una parola di Eraclito ci viene in aiuto, se osserviamo che la φύσις – l'accordo che dispiega l'avvio iniziale, in quanto è pensato come avvio che accorda ed è un disporsi che si apre facendo luce – riguarda la totalità dell'essente. Eraclito dice nel frammento 64, che noi nominiamo per sesto, quanto segue:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

« Il fulmine governa l'essente nella sua totalità. »

Il fuoco, in quanto è il fulmine, « governa », abbraccia con lo sguardo, domina in anticipo la totalità e la percorre illuminandola, in modo che in ogni cosa su cui cade lo sguardo la totalità si inserisce [*sich fügt*] nella sua compagine strutturata [*Gefüge*], la « accende » e la « suscita », separandosi da essa.

(« Accendere » [*fachen*], nel senso traslato di suscitare e ravvivare, significa

« farsi prendere » [*fangen*] e, prendendo, anche cominciare e iniziare a fare qualcosa, come nel caso di qualcosa di semplice che dà l'avvio al suo dispiegarsi o che si « accende » proprio come la luce. Perciò φύσις non è letteralmente la stessa cosa che φάος, termine che significa appunto « la luce »; piuttosto il puro sorgere, l'accendersi delle fiamme e il divampare del fuoco [πῦρ] sono essenzialmente la stessa cosa, posto che noi non rimaniamo legati a ciò che si manifesta, all'unico barlume che c'è, invece di esperire pensando il puro apparire di quell'unica cosa che avvia il suo dispiegarsi nell'aprirsi del sorgere.)

Cosí una cosa viene distinta dall'altra e messa in risalto, ma al tempo stesso viene delimitata e allontanata dall'altra. Il fuoco è ciò che si abbatte « come un fulmine », che colpendo illumina e separa. Nel frammento 66, che noi citiamo per settimo, si dice:

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

« Il fuoco, costantemente in attività, mette in risalto e allontana tutte le cose (congiungendosi con esse). »

Nella luce del fuoco, pensato in questo modo, nel sorgere della φύσις compresa in questi termini, ogni cosa che si manifesta si manifesta nei limiti strutturati della sua immagine. L'essente nella sua totalità, mediante l'accordo, è aperto verso il sorgere, è « messo in mostra » in senso letterale, senza dover ricorrere ad abbellimenti e aggiustamenti di sorta. Infatti la φύσις, in quanto accordo inappariscente, è lo schiudersi autentico, è la radura luminosa [*Lichtung*] che si dispiega a partire da se stessa. In questo accordo si manifesta e risplende l'essente nella sua totalità. Ogni aprire, dischiudersi e « mettersi in mostra », che fa sí che qualcosa venga ordinato in modo tale che appaia e risplenda nella compagine strutturata dall'accordo, è anche un « mettersi in ordine » [*Schmücken*] e un « adornarsi » [*Zieren*]. In questo caso prendiamo l'« acconciamento » [*Schmuck*] e l'« ornamento » [*die Zier*] semplicemente come cose che vengono messe addosso ad un'altra cosa, come mezzi con cui qualcos'altro viene acconciato e ordinato. Il luminoso lasciar manifestare, in cui qualcosa sorge nella compagine strutturata in cui è stato inserito, non è però un imbellettarsi artificioso o un mero mettersi in mostra nel senso dell'acconciarsi in un determinato modo, bensí è l'originario mettersi in ordine che può fare a meno di ogni ornamento, di ogni aggiustamento e di ogni messa in mostra in senso superficiale, poiché esso lascia apparire nel proprio splendore ciò che è opportuno [*das Schickliche*]. Aprire, mettere in mostra, e quindi lasciar sorgere qualcosa nello splendore del suo apparire ben strutturato, si dice in greco κοσμέω. Il termine κόσμος indica l'ornamento [*die Zier*], che si presenta in un « ordine »; il termine significa anche « onore », « onorificenza », ossia pensato in modo greco: l'apparire nella luminosità, lo stare nell'aperto, in cui riluce gloria e splendore. Se ora la parola κόσμος viene usata da un « pensatore », essa indica assai bene ciò che è da pensare [*das Zu-denkende*]. Il verbo κοσμέω, « adornare » [*zieren*], non significa però imbellettare una qualsiasi cosa presente, e neppure addobbare con un « ornamento » l'essente nella sua totalità, cosa che l'uomo difficilmente può fare; il verbo « adornare » – κοσμέω – e il termine « ornamento » – κόσμος – vanno intesi rispettivamente nel significato di « mettersi in ordine » e di « ordinamento » e saranno detti dell'essere stesso. Non ci è neppure permesso qui attribuire alla parola iniziale

del pensatore la nostra idea di «cosmo» presa chissà da dove. Non ci è neppure permesso attribuire a questo pensiero la rappresentazione di una qualsiasi «cosmologia», bensí dobbiamo pensare questa parola a partire dall'unità essenziale con le espressioni φύσις, ἁρμονία, μὴ δῦνόν ποτε. Ma anche cosí facendo il termine κόσμος non indica innanzitutto l'essente nella sua totalità, bensí l'accordo della compagine strutturata dell'essente, l'ordinamento [*die Zier*], nel quale e a partire dal quale l'essente appare nel proprio splendore. L'ordinamento, pensato nel senso essenziale e al tempo stesso nello stile semplice proprio dell'iniziale, è un «adornare» che mette in ordine in modo iniziale, che dà lo splendore della connessione e della compagine strutturata e che lo lascia risplendere e illuminare. Questo «adornare» non è il risultato dell'aggiunta secondaria di un ornamento particolare, bensí – proprio in quanto originario lasciar risplendere nello splendore del sorgere – è in modo unico e improvviso quell'ordinamento che irrompe in un ambito privo di ordine simile all'abbattersi del bagliore del fulmine. Quest'ultimo irrompe nella luce e porta con sé anche l'oscurità che è l'opposto della luce. Parliamo facilmente di un monile «lucente» e del fatto che una pietra preziosa luccica, ma non pensiamo mai al caso contrario: al fatto che il bagliore del luccicare stesso è l'originario ornamento armonicamente ordinato, che si dispiega come unico elemento prezioso. Allo stesso modo l'ornamento originario è quell'ordinamento che dona ciò che è opportuno [*das Schickliche*]. Questo ordinamento – pensato come accordo luminoso, come φύσις, ζωή, ἁρμονία – è il fuoco stesso, è il bagliore del fulmine. I termini κόσμος e πῦρ dicono la stessa cosa.

Se abbiamo colto queste semplici relazioni, abbiamo soddisfatto alcune precondizioni per poter seguire col pensiero i tratti principali del detto, dal quale abbiamo tratto una parola essenziale che ci ha aiutato a chiarire l'essenza della φύσις. Si tratta del frammento 30, in cui vi è il termine ἀείζωον. Questo detto viene qui citato per ottavo e suona:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

«Questo ordinamento, che ora abbiamo appena nominato e che è lo stesso in ogni cosa che risulta ordinata, non lo ha prodotto nessuno degli dei o degli uomini (qualcuno), bensí esso fu sempre ed è (sempre) e sarà (sempre): (cioè) il fuoco che sorge eternamente e che, accendendosi, [dispiega] le distese (radure luminose), spegnendosi (chiudendosi) [ritrae] le distese (ritirandosi in ciò che è privo di radura luminosa).»

Qui κόσμος viene nominato in un senso particolare: nel senso di ordinamento, il cui ordinare, proprio come accordo, dispiega la propria essenza in ogni cosa ordinata. In questo modo risulta possibile distinguere l'unico ordinamento originario da ogni cosa ordinata. Con quest'ultima espressione indichiamo la compagine ben strutturata [*Gefüge*] che di volta in volta viene ad apparire, la ἁρμονία φανερῆς, a differenza della ἁρμονία ἀφανής, l'«insieme» che si impone nell'apparire, a differenza dell'accordo inappariscente. Rispetto a quest'ultimo però ogni compagine della totalità dell'essente – ogni compagine ben strutturata che si manifesta, appare ed è presente – è solo ciò che è immediatamente evidente, ciò che copre e in un certo senso sfigura il puro accordo, proprio perché si presenta come una solida struttura. L'appari-

re evidente può forse sedurre ed entusiasmare il percepire che cerca di coglierlo. L'oggetto, che si presenta in modo ordinato, potrebbe infatti essere la cosa piú bella; tuttavia per esso vale il detto, che noi nominiamo per nono e che colleghiamo al frammento 30. Si tratta del frammento 124:

ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.

« Simile ad un cumulo di cose rovesciate a caso, è (ancora) la piú bella cosa ordinata. »

Se prendiamo direttamente in considerazione l'oggetto che appare in modo ordinato, limitandolo in se stesso, non ci accorgiamo affatto dell'unico ordinamento. Quest'ultimo non si può tirar fuori a partire dall'oggetto che si presenta in modo ordinato. Dell'ordinamento originario Eraclito dice che non è stato fatto o prodotto da qualcuno degli dei o da qualcuno degli uomini. La φύσις è al di sopra degli dei e degli uomini. Ogni approccio metafisico – sia che prenda le mosse da un dio come causa prima, oppure dall'uomo come mezzo per oggettivare tutto – non coglie ciò che in questo detto viene dato a pensare, ammesso che l'approccio metafisico debba pensarlo. Prima di ogni ente, e ancor prima di ogni inizio di un ente da un altro ente, dispiega la sua essenza l'essere stesso. Esso non è una cosa prodotta, non ha un inizio determinato in un dato punto del tempo e non si dà quindi una fine corrispondente del suo essere. L'unico κόσμος, pensato nel pensiero essenziale, l'ordinamento iniziale, è cosí diverso dal « cosmo » pensato in senso moderno o secondo una rappresentazione popolare, che non abbiamo alcuna unità di misura sufficiente per valutare questa diversità. Il « cosmo », che qui viene nominato, non è un turbine di nebbia e di forze, dal quale si sono « sviluppati » uomini e dei. Il rifiuto di questa rappresentazione è necessario, se è vero che ancor oggi essa indica il modo di intendere dei piú, che però rimane implicitamente non detto e non pensato. Se nel secolo scorso la biologia ha caratterizzato dio come un « vertebrato gassoso », si tratta in questo caso dell'affermazione meno seria di un modo di pensare che crede di poter « spiegare » attraverso una cosiddetta visione del mondo di tipo naturalistico-biologica « il mondo » stesso, l'essente e persino l'essere. E la stessa cosa vale anche se si spiega dio come un vertebrato gassoso, oppure se – seguendo la fisica piú recente – si crede che sia possibile « spiegare » l'« essenza della libertà » con l'aiuto della fisica atomica e col suo metodo statistico. Il κόσμος, pensato nel pensiero dei pensatori iniziali, non ha nulla a che fare con una qualche « cosmologia ». Se tuttavia in seguito si sono collegate dottrine « cosmologiche » al pensiero iniziale, non è comunque lecito far passare per pensiero dei pensatori questo atteggiamento maldestro di coloro che non pensano piú. Per ora, e forse sempre, si tende a interpretare il pensiero dei pensatori seguendo le indicazioni degli stolti, vale a dire senza reagire minimamente e senza decidersi ad esperire nel pensiero dei pensatori ciò che è da pensare, che in verità anche per i pensatori stessi non è mai una cosa a portata di mano di cui impossessarsi.

(Siamo inclini a dire che l'ordinamento originario, lo strutturarsi armonico della connessione del sorgere, non è « temporale », bensí « eterno ». In verità Eraclito dice ἦν ἀεί; l'ordinamento era già da sempre; la stessa cosa vale per il termine ἔστιν e per il termine ἔσται, per l'« è » e per il « sarà ». Sono qui

nominate le tre determinazioni temporali: passato, presente e futuro; piú precisamente: il modo in cui il κόσμος dispiega la propria essenza a partire da se stesso è determinato facendo riferimento a queste tre dimensioni del tempo. Esso dispiega la propria essenza in ogni tempo. Esso perdura sempre. Ciò che persiste continuamente [*das Immerwährende*] è l'eterno nel duplice significato di *sempiternitas* e di *aeternitas*. In questi significati la metafisica vede l'autentica essenza dell'eternità, che non è il risultato e la conseguenza di una durata ininterrotta, ma è il fondamento del durare, in quanto è *nunc stans*, l'ora [*das Jetzt*] che resta fermo. A rigore, alla base di entrambi i concetti di eternità sta la stessa determinazione, vale a dire essi sono pure determinazioni del tempo, come salta subito agli occhi parlando di *nunc stans*. L'« ora » è un elemento del tempo come pure la stabilità dello stare e dell'esser presente. Certamente si può identificare l'eternità con la sovratemporalità, ma bisogna sapere che si coglie sempre l'eternità a partire dal tempo. La caratterizzazione dell'eternità come sovratemporalità porta a pensare erroneamente che nell'essenza dell'eternità venga eliminato il tempo; questo non accade perché l'essenza fondamentale del tempo pensato metafisicamente, l'« ora », si ritrova nel concetto metafisico di eternità, e questo significa che l'essenza del tempo è chiamata in causa in un senso del tutto particolare. Se proprio non possiamo evitare una caratterizzazione temporale, chiamiamo l'ordinamento originario ciò che viene prima del tempo [*das Vorzeitliche*], volendo indicare con questo termine il fatto che il κόσμος è tanto piú originario di ogni determinazione temporale, che in esso si fonda la stessa temporalità, cosa che è possibile perché esso è il « tempo » stesso, comprendendo però questo termine in un senso iniziale. Non è possibile cogliere o interpretare questo carattere temporale a partire dal punto di vista delle tradizionali rappresentazioni occidentali del tempo.)

L'ordinamento, che dispiega la propria essenza prima di tutto ciò che è fatto o prodotto e nel cui splendore risplende la radura luminosa [*Lichtung*] di tutto ciò che è illuminato, è il πῦρ ἀείζωον, il fuoco che eternamente sorge. In conformità a tutto quanto siamo venuti dicendo a proposito di φύσις, ἁρμονία, κόσμος, non possiamo piú immaginarci con la parola « fuoco » una rappresentazione escogitata a nostro piacimento, né d'altro canto possiamo pensare di aver già pensato tutto quello che questa parola dice nel linguaggio di Eraclito. Per fortuna però il detto di Eraclito, che nomina la φύσις come κόσμος e intende quest'ultimo come fuoco che eternamente sorge, contiene una determinazione di questo « fuoco » alla quale non solo possiamo attenerci, ma anzi dobbiamo assolutamente attenerci nel tentativo di pensarlo:

πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

« Fuoco che sorge eternamente, accendendosi [dispiega] le distese, spegnendosi [ritrae] le distese. »

Il fuoco, πῦρ, viene qui nominato insieme al termine μέτρον. Si traduce « esattamente » questo termine con « giusta misura » [*Maß*]. Ma che cosa significa qui « misura »? Quale è il significato di μέτρον pensato grecamente? In che senso tra μέτρον e πῦρ – vale a dire tra μέτρον e φύσις, ἁρμονία, κόσμος – esiste una relazione essenziale? Per il successivo modo di rappresentare moderno questa domanda non è piú una domanda seria; infatti la φύσις è « la natura ». Per giunta Eraclito la chiama « cosmo ». La « natura », l'« uni-

verso », il « cosmo », si muove nell'armonia delle sfere. È quindi la cosa « piú naturale » di questo mondo che il « fuoco », ossia la « conflagrazione universale », si accenda e si spenga « secondo legge e misura ». Della « natura » fanno parte anche le leggi naturali, le unità di misura secondo le quali accadono i processi naturali. « Naturalmente » non si può pretendere che già nel sesto secolo la gente fosse in grado di costruire la « natura » in modo matematicamente esatto con l'aiuto del calcolo infinitesimale. Tuttavia, anche se in modo impreciso e inesatto, compare il pensiero secondo cui il cosmo si muove e si comporta « secondo giusta misura ». Questo costituisce comunque un primo passo nel progresso della conoscenza della natura. Come sarebbe sembrato strano ad un pensatore iniziale, se fosse venuto a sapere che la moderna scienza della natura lo avrebbe accolto volentieri all'interno del suo indiscusso dominio! Subito l'altra facoltà, la filologia, si affretta a seguire questo trattamento di favore riservato ai pensatori da parte delle scienze naturali e a tradurre in modo corrispondente il detto di Eraclito. Le edizioni filologiche « autorevoli » traducono: « Fuoco eternamente vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura » (Diels-Kranz), e « fuoco sempre vivo, si accende e si estingue secondo misura » (Snell).

Ci chiediamo però: dove si trova nel testo greco l'espressione « secondo giusta misura »? Il termine ἁπτόμενον significa che si accende e si infiamma in eterno, ma il verbo ἅπτω significa attaccare, appuntare, appiccare; esso viene usato (come risulta da un altro frammento di Eraclito, il frammento 26) nella locuzione « appiccare il fuoco », ossia accendere la luce. Accendere la luce significa: fare luce, far diventare chiaro, illuminare, indicando quindi lo schiudersi della luce stessa. Ma, dato che qui il discorso verte sull'ordinamento, che proprio in quanto fuoco non è qualcosa di prodotto o di producibile, come è possibile che qui questo ordinamento non sia rapportato a qualcosa di determinato che deve sottostare ad una regola? Come è possibile cioè che questo ordinamento si dispieghi « secondo giusta misura » se esso è ciò che si dischiude in modo iniziale? Ci si potrebbe rappresentare qualcosa di simile in un'ottica metafisico-teologica, seguendo il ragionamento della prova « cosmologica » dell'esistenza di Dio; ma nel detto di Eraclito non vi è traccia di tutto questo. Inoltre è linguisticamente impossibile tradurre l'espressione ἁπτόμενον μέτρα con « accendendo secondo giusta misura ». Anziché cercare di pensare in modo greco quel termine, ci si salva ricorrendo all'Antico Testamento. Le traduzioni e le interpretazioni non fanno il minimo sforzo di collegare in una relazione essenziale il termine μέτρον col termine πῦρ, col κόσμος, vale a dire con la ἁρμονία ἀφανής, ossia con la φύσις.

Il termine τὸ μέτρον significa « unità di misura », ma indica anche la « misura » per mezzo della quale e secondo la quale si misura ad esempio il peso o la lunghezza. Ma nel detto di Eraclito il termine μέτρον non sta certo ad indicare un metro, lo strumento per misurare. Che cosa significa « misura »? Perché un metro è un μέτρον? Ciò che è misurabile con l'unità di misura e con lo strumento di misurazione è la misura autentica, ciò che è misurabile e che dev'essere misurato, vale a dire è la dimensione. Il significato fondamentale, ossia l'essenza, del μέτρον è la distensione [*die Weite*], l'aperto, la radura luminosa [*Lichtung*], che si distende e si dispiega. L'espressione μέτρον θαλάσσης non

significa in greco « la misura » o il « metro » del mare, bensí la distesa del mare, il « mare aperto ». L'ordinamento iniziale, la φύσις in quanto accordo, « accende », vale a dire illumina le distese, nelle cui aperture soltanto si staglia ciò che si manifesta, collocandosi nel dispiegamento armonicamente strutturato del suo apparire e del suo presentarsi. Ma poiché il κόσμος, l'ordinamento iniziale, è lo stesso sorgere, ecco allora che questo accendere e illuminare le ampie distese è tale da costituire l'essenza piú propria del κόσμος stesso e da concedergli la propria essenza. L'eterno sorgere accende le distese che gli sono proprie e che in lui si dischiudono in quanto sorgere. Ma poiché la φύσις è essenzialmente uguale al nascondersi (chiudersi), ecco allora che questo fuoco è anche ciò che chiude le ampie distese, e cosí nasconde tutte le dimensioni in cui qualcosa può sorgere e venire alla presenza, in quanto è qualcosa che si manifesta. Il fuoco, proprio come accade per il bagliore del fulmine, spegnendosi istantaneamente, mette in atto una chiusura e subito l'oscurità e le tenebre possono fulmineamente apparire e distendersi, proprio in quanto sono quelle tenebre che prima sono state illuminate dal bagliore. La locuzione μέτρα indica le misure nel senso originario delle distese che si aprono e si chiudono, nelle quali si possono perdere gli sguardi della vista umana, e verso le quali gli stessi sguardi si aprono in attesa delle « vaste distese », in cui un ente possa sempre manifestarsi in quanto tale. Il fuoco che sorge eternamente non si regola « secondo » misure, ma dà la misura, intendendo il termine μέτρον in senso giusto. L'ordinamento iniziale, il κόσμος, è ciò che stabilisce la misura [*das Maß-gebende*]; la misura che il κόσμος dà non è altro che se stesso in quanto φύσις. Esso, proprio in quanto sorgere assoluto, concede una « misura », una distesa. L'eterno sorgere del κόσμος può accordare queste misure solo perché il « fuoco », πῦρ (φάος) inteso come φύσις, dispiega in se stesso la propria essenza, accordando quel favore in cui aprire e chiudere si concedono reciprocamente il loro fondamento essenziale.

b) *La ἀλήθεια come inizio essenziale e fondamento essenziale della φύσις. Il rapporto essenziale del non nascondimento col nascondersi nella φύσις pensata inizialmente. La ἀλήθεια in quanto non nascondimento del nascondersi*

Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, « il non tramontare affatto per sempre »: cosí suona la prima parola di Eraclito, alla quale abbiamo cercato di prestare ascolto. Ci siamo chiesti che cosa significhi questo. Ora abbiamo trovato una risposta, per lo meno nei suoi tratti essenziali. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε è la φύσις; essa è il favore reciproco dell'aprirsi e del chiudersi; questo favore è la ἁρμονία ἀφανής, l'accordo inappariscente, che risplende su tutto. Ed esso risplende solo perché, in quanto superiore, è l'ordinamento originario: è ὁ κόσμος ὅδε, « questo ordinamento », che è anche l'unica cosa pensata in quel pensiero che pensa la φύσις. Questo κόσμος, in quanto eternamente si dispiega, in quanto accordo inappariscente, è il « fuoco » che conferisce le misure a tutto ciò che nasce e tramonta. Τὸ πῦρ ἀείζωον è τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

Ma perché nel primo detto di Eraclito il sorgere, che eternamente si

dispiega e concede accordo, viene indicato con la locuzione « il non tramontare affatto per sempre »? Perché il detto è espresso nella forma di una domanda che si interroga su ciò che si dispiega come essenza della φύσις, ma al tempo stesso si interroga anche in modo tale che l'essenza della φύσις venga presa in considerazione in vista del τίς, in riferimento a « qualcuno ». Πῶς ἄν τις λάθοι; « come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi? ».

In questa domanda il non tramontare mai è visto come ciò che decide della possibilità o dell'impossibilità dell'esser nascosto, vale a dire decide se sia possibile o meno che rimanga nascosto « qualcuno », quell'ente che noi apostrofiamo col pronome interrogativo τίς, e non col pronome τί, che significa « qualcosa ». Il primo detto di Eraclito nomina la φύσις mettendola in rapporto col τίς; il detto equivale alla domanda che si interroga su questo rapporto. La domanda non precisa « chi » si intenda indicare col pronome τίς, « qualcuno ». In verità è facile pensare all'uomo, tanto piú che anche la domanda del detto e il detto stesso sono umani e si indirizzano agli uomini. Ma poiché l'uomo che qui parla è un pensatore, e poiché vicino a questo pensatore vi sono Artemide e Apollo, potrebbe anche essere che il suo detto sia essenzialmente un modo per parlare con coloro che si danno a vedere, con gli dei. Allora il detto, dicendo « qualcuno », τίς, potrebbe intendere anche gli dei. Da un altro detto (il frammento 30) veniamo a sapere: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν: « né qualcuno degli dei né degli uomini ha prodotto "l'ordinamento", la φύσις », ma sia che faccia parte degli dei o degli uomini, chiunque sia quell'ente che è apostrofabile con la locuzione interrogativa « chi sei tu? », egli è comunque tale che secondo il detto non può stare nascosto di fronte a ciò che eternamente sorge.

Nessuno può restare nascosto di fronte alla φύσις. Chiunque egli sia, in quanto è, deve essere in modo tale da aprirsi di fronte al sorgere stesso, in modo che aprendosi si rapporti alla φύσις. Chiunque sia questo qualcuno, egli appare come un ente non solo perché sta all'interno della radura luminosa [*Lichtung*] (dell'essere). Egli però non sta « nella » radura luminosa come vi sta una roccia, un albero o un animale, ma volge il suo sguardo verso questa radura e questo guardare costituisce la sua ζωή; « noi » diciamo « vita ». I Greci però pensano il sorgere come essere. Colui che essenzialmente volge lo sguardo verso la radura, si trova in essa illuminato. Il suo stare è uno stare fuori [*heraussteben*], che si apre nella radura luminosa.

(Ἔκ-στασις – « e-sistente » nel senso appena indicato: solo un ente che aprendosi – ossia non potendosi nascondere – si rapporta alla φύσις, proprio perché esso è in questo senso aperto, può anche ritornare con lo sguardo su di sé ed essere se stesso, ossia essere quell'ente che noi apostrofiamo col pronome interrogativo τίς, qualcuno.)

Il detto scopre il rapporto che la φύσις – vale a dire il κόσμος inteso come ordinamento iniziale – intrattiene con gli dei e con gli uomini. L'ordinamento che sorge è « al di sopra » di loro, poiché dei e uomini, nella misura in cui sono, sono in quanto sorgono nell'aperto, in modo che non possono rimanere nascosti davanti ad esso.

Solo coloro che non rimangono essenzialmente nascosti al cospetto della φύσις sono essenti [*seiend*], in modo tale che essi nel loro essere si confor-

mano al sorgere. Quel rapporto con la φύσις che sia conforme alla φύσις stessa, deve avere in se stesso il tratto fondamentale del sorgere, dell'aprirsi, del non chiudersi, del non nascondersi. Il non nascondersi è il disvelarsi, è il mantenersi nel disvelamento [*Entbergung*] e nel non nascondimento [*Unverborgenheit*]; detto in greco: è il trattenersi nella ἀλήθεια. Noi diciamo « verità ». Solo ora ci accorgiamo che, pensando il primo detto di Eraclito, in esso veniva pensata, ma non nominata l'ἀλήθεια.

L'ἀλήθεια, il disvelarsi nel non nascondimento, è l'essenza della φύσις, del sorgere, ed è al tempo stesso il tratto fondamentale del modo in cui qualcuno che è se stesso – sia egli un dio o un uomo – si rapporta all'ἀλήθεια proprio in quanto egli non è un λαθών, vale a dire uno che si nasconde, che si cela e che si chiude, bensí è uno che si disvela. Ogni ente – che è apostrofabile con l'interrogativo « chi sei tu? », « chi siete voi? », e non con l'interrogativo « che cos'è questo? », « che cos'è quello? » –, ogni ente che sia apostrofabile con il « chi », proprio in quanto è, è nella ἀλήθεια, è nel non nascondimento.

Se pensiamo il primo detto di Eraclito in modo piú originario facendo riferimento al non nascondimento e al disvelamento, si evidenzia subito che nell'essenza della φύσις, e nell'essenza di coloro che disvelandosi si conformano ad essa, domina come fondamento originariamente unificante l'ἀλήθεια. In verità questo non è presente nel detto e neppure in altri detti di Eraclito o in quelli degli altri due pensatori essenziali, Anassimandro e Parmenide. Tuttavia, basandoci sull'essenza che è propria dell'ἀλήθεια, dobbiamo dire che proprio perché l'ἀλήθεια non viene mai inizialmente nominata e rimane il non detto, proprio per questo essa rimane nel dire iniziale ciò a partire da cui il pensiero iniziale parla.

Proprio in riferimento a questo non detto, a questa parola non ancora dicibile, il detto di Eraclito è una domanda. Πῶς: come può qualcuno che, disvelandosi e aprendosi in modo conforme alla propria essenza, rivolge il suo sguardo verso il sorgere, come può questi – proprio in quanto è in questo modo – restare sempre nascosto di fronte al sorgere? A chi si rapporta disvelandosi non deve forse essere già da sempre dischiuso ciò verso cui questi si rapporta, in modo che esso possa essere chiamato ciò che non tramonta mai?

Πῶς: come è possibile che nell'ambito del sorgere, e nell'ambito dell'essenza dell'uomo e del dio che verso quel sorgere si dischiude, ci sia qualcuno che in questo ambito rimanga nascosto e quindi sbarrato e chiuso nei confronti di se stesso? Πῶς: come è possibile questo, se la φύσις domina e al suo cospetto si disvelano uomini e dei?

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

« Di fronte al non tramontare affatto per sempre, come potrebbe qualcuno ad esso nascondersi », se proprio nel « non tramontare mai » e nell'essenza di ciascun τίς domina l'ἀλήθεια?

Ma abbiamo ascoltato anche quest'altra cosa: l'essenza della φύσις non è mai un sorgere vuoto, che nasce dal nulla e senza fondamento. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: « il sorgere dona il favore al nascondersi ». Se però l'ἀλήθεια è il fondamento essenziale della φύσις, ecco che solo ora comprendiamo il vero significato del termine ἀλήθεια: non nascondimento, disvelamento. L'ἀλήθεια si dispiega a partire dal nascondimento e rimanendo protetta nel nascon-

dimento. L'ἀλήθεια, come dice il termine stesso, non è una apertura vuota, ma è il non nascondimento del nascondersi. Si è soliti tradurre e pensare generalmente il termine ἀλήθεια nel senso indicato dal termine « verità ».

Il pensiero della metafisica conosce la verità solo come un elemento caratteristico del conoscere. Perciò per tutto il pensiero precedente appare sotto ogni punto di vista assai strano affermare che la « verità », nel senso della ἀλήθεια, è l'inizio essenziale sia della φύσις stessa che degli dei e degli uomini, che di essa fanno parte. Certamente è bene e importante che noi manteniamo questo elemento di stranezza e che non cerchiamo avventatamente di convincerci che l'ἀλήθεια non è « evidentemente » una mera caratterizzazione del rapporto conoscitivo, come invece ha pensato la metafisica fino ad oggi, bensí il tratto fondamentale dell'essere stesso. Per noi è strano – e deve restar strano – che la verità è l'essenza iniziale dell'essere, l'inizio stesso. Se però – come abbiamo osservato prima – l'inizio non è qualcosa di passato che si trova dietro di noi, bensí è ciò che ci ha già sopravanzato e ci viene incontro dispiegando in anticipo la propria essenza, allora è necessario per noi e piú in generale per l'epoca presente dell'Occidente un mutamento iniziale, rispetto al quale ogni rivoluzione avvenuta nella storia del pensiero – sia essa copernicana o di altro genere – non è affatto adeguata. Occorre un paziente mutamento dell'essenza storica dell'umanità occidentale, affinché essa raggiunga il suo inizio [*sein Anfängliches*] e impari a conoscere che ogni meditazione sull'« essenza della verità » è il pensiero essenziale che penetra nell'inizio dell'essere, e solo questo.

A questa esperienza si affianca subito quest'altra: il sapere della verità e del vero è inizialmente piú semplice ed è separato in modo altrettanto netto sia dal calcolo della pura logica che dalla confusa ebbrezza della profondità mistica. Ma noi non possiamo mai dedurre in senso storiografico questo sapere dell'essenza della verità dal testo del primo pensatore della Grecità, come se lo si potesse desumere da un verbale. Se, attraverso esperienze iniziali, non siamo pervenuti nella vicinanza dell'essere, il nostro orecchio rimane sordo per la parola iniziale del pensiero degli inizi. Solo se impariamo a prestare attenzione a ciò che deve essere pensato, i pensatori iniziali e i loro detti parlano un linguaggio diverso. Si dice a questo proposito che si finisce per scorgere nella filosofia degli inizi rappresentazioni moderne e per interpretare la filosofia degli inizi con una propria filosofia. La cosa si può vedere cosí. In realtà si tratta di un modo per tranquillizzare se stessi con le proprie banalità, di fronte alle quali non è lecito spendere una parola *di piú*.

Ma che cosa accadrebbe se la nostra attenzione fosse liberata dal pensiero del passato, dal pensiero della metafisica, e fosse libera per l'iniziale? Allora coglieremmo il contenuto di un detto di Eraclito che accenna a come l'essenza ora nominata della φύσις e della ἀλήθεια si comunica a coloro che la ascoltano.

Se ora però la φύσις trova la garanzia della sua essenza nel chiudersi, se il non nascondimento si fonda in un nascondersi e se infine quest'ultimo appartiene all'essenza stessa dell'essere, ecco allora che la φύσις non può mai venir pensata inizialmente, finché non pensiamo insieme il nascondersi e non meditiamo su di esso. Infatti l'essere e la verità non possono venire esperiti e

comunicati se qualcuno non li pronuncia chiaramente e nello stesso tempo li rappresenta. Il pensatore che pensa la φύσις deve fare attenzione al fatto che l'essenza di quest'ultima viene pensata e detta proprio in quanto essa è ciò che viene pronunciato nel detto φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

c) *Il prestare ascolto all'essere e il dire dell'essere nel pensiero iniziale: il λόγος e i segni. I segni caratteristici di Apollo intesi come mostrarsi della φύσις. Il frammento 93. La verità e la parola dell'essere nella storia occidentale*

I detti di Eraclito, che abbiamo citato, hanno mostrato che la φύσις è διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφερόμενον: l'esser concorde, che in se stesso è discorde. Questa particolare essenza della φύσις, l'accordo inappariscente del favore, si manifesta nell'arco e nella lira, nei segni che sono caratteristici di Artemide. Gli stessi segni distinguono anche Apollo, il fratello di Artemide. Insieme a sua sorella Artemide egli è *il* dio di Eraclito. Ci è stato conservato un detto, in cui il pensatore nomina proprio questo dio, vale a dire lo rende visibile nella sua essenza. Eraclito ci dice qui in quale maniera Apollo si dia a vedere e si manifesti e come egli, nel suo manifestarsi, dia un cenno in direzione dell'essere. Il dio stesso, proprio per il modo in cui è dio, deve conformarsi all'essere, all'essenza della φύσις. Il frammento 93, che noi citiamo qui per *decimo*, suona:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

« Il signore, il cui luogo della profezia che dà indicazioni si trova a Delfi, non disvela (soltanto), né nasconde (soltanto), bensí dà segni. »

Il verbo λέγειν è qui inequivocabilmente usato come contrario di κρύπτειν ed indica perciò, in contrapposizione a « nascondere » [*verbergen*], il « disvelare » [*entbergen*]. La nostra interpretazione del significato fondamentale del verbo λέγειν, nel senso di « raccogliere » [*lesen*] e « riunire » [*sammeln*], trova qui una chiara conferma; pensato grecamente, « riunire » significa lasciar manifestare l'unità, vale a dire l'unificazione in cui ciò che si dispiega insieme risulta riunificato a partire da se stesso. « Riunificare » [*versammeln*] significa qui: essere trattenuto tutto insieme nell'unificazione originaria dell'accordo. E poiché la parola che nomina e dice, proprio in quanto parola, ha il tratto essenziale del render manifesto e del lasciar manifestare, ecco allora che per i Greci il dire delle parole può essere chiamato riunire, λέγειν. Per questo motivo in Parmenide, l'altro pensatore iniziale, troviamo il termine νοεῖν – il prestare ascolto all'uno – insieme al termine λέγειν.

Proprio perché l'essere è esperito come accordo e come φύσις, e proprio perché la parola che dice viene compresa come tratto essenziale del prestare ascolto nei confronti dell'essere, anche il dire stesso deve essere compreso come un rapportarsi all'unità dell'accordo che dischiude però al tempo stesso questa stessa unità, vale a dire deve essere compreso come riunire, come λέγειν. Se non riflettiamo su questo aspetto, non arriviamo mai a comprendere come il « raccogliere » e il « riunire » debbano costituire il tratto fondamen-

tale del dire. Il termine λόγος è un'altra parola fondamentale di Eraclito, che per lui non significa « dottrina », « discorso » o « senso », bensí la « riunificazione » che si disvela, nel senso dell'unità armonica e dell'inappariscente accordo. Λόγος - ἁρμονία - φύσις - κόσμος dicono la stessa cosa, ma ogni volta esprimono una diversa determinazione originaria dell'essere. Impariamo qui a presentire il modo in cui i pensatori iniziali erano capaci di vedere e di dire la ricchezza di ciò che è semplice. Nel detto di Eraclito appena citato λέγειν è il termine opposto di κρύπτειν. Entrambi i termini appartengono all'ambito essenziale del render manifesto e del lasciar manifestare. Ma un lasciar manifestare ancora piú originario, rispetto al quale ogni λέγειν e ogni κρύπτειν passa in secondo piano, è costituito dal σημαίνειν, dal « dare un segno ».

Le traduzioni tradizionali, vale a dire le interpretazioni, del detto di Eraclito su Apollo, sono cosí superficiali e insignificanti che qui possiamo tranquillamente tralasciarle. Il detto dice che il dio dà delle indicazioni su ciò da cui tutto dipende, sull'essenziale. Si tratta quindi della φύσις, che in se stessa è sia manifestarsi sia nascondersi. Se il dio disvelasse solo ciò che sorge e si manifesta, o se nascondesse solo ciò che si nasconde, non coglierebbe affatto la φύσις. Egli non può limitarsi a disvelare o a nascondere, non può fare ora una cosa, ora un'altra, ma deve fare entrambe le cose, portando a compimento una unità originaria. È quanto accade dando dei segni. Che cos'è infatti un segno? È qualcosa che mostra, e che quindi disvela qualcosa; ciò che viene disvelato è proprio il dispiegarsi stesso rispetto all'ambito di ciò che non si mostra, all'ambito di ciò che non appare e rimanda al nascosto. Dare segni significa: disvelare qualcosa che, nella misura in cui si manifesta, rimanda all'ambito del nascosto, e in questo modo lascia sorgere ciò che si mette al riparo nascondendosi. L'essenza del segno è il disvelarsi del nascondimento. L'essenza del segno non è il risultato della composizione e dell'accostamento di questi due diversi momenti; il mostrare proprio del segno consiste piuttosto nel modo originario in cui ciò che lo caratterizza – cioè il disvelarsi e il nascondersi considerati di per sé – domina ancora indiviso. Mostrare nel senso del segno significa rendere manifesto in modo conforme alla essenza della φύσις adeguandosi al favore che in essa domina. La φύσις stessa è ciò che si mostra, ciò che essenzialmente si mostra nel segno.

Qui dunque i termini σῆμα, σημεῖον, σημαίνειν devono essere pensati grecamente, vale a dire a partire dal riferimento all'φύσις e all'ἀλήθεια. Parmenide, nel frammento 8, parla di σήματα dell'essere, sui quali si sono diffuse nelle interpretazioni tradizionali assurdità tanto grandi da essere insormontabili. « I segni », pensati grecamente, sono il mostrarsi del sorgere stesso, cui questo mostrarsi stesso appartiene e che è il piú possibile lontano da ogni « espressione cifrata ». Pensati grecamente i « segni » non sono niente di artificiale o di inventato – come ad esempio nel calcolo numerico le « cifre » e i « segni convenzionali » che indicano qualcosa – e « in se stessi » non hanno nulla a che vedere con questi ultimi. Solo al pensiero moderno, alla sua metafisica e all'intrinseca e oggi manifesta decadenza della metafisica è capitato di fraintendere ciò che è stato pensato e detto dal pensiero essenziale, intendendolo come mera « cifra » di qualcos'altro e misconoscendo cosí sotto ogni punto di vista l'essenza originaria della verità nel senso della radura

luminosa [*Lichtung*] e del disvelamento. È una inarrestabile conseguenza della metafisica di Nietzsche – il quale fa valere la « verità » semplicemente come un « valore », come una cifra fra le altre – se si intende erroneamente tutto il pensiero filosofico come un insieme di scritti cifrati. Qui si raggiunge il punto di maggior distanza dall'essenza della verità e a questo erramento non rimane altro da fare che scrivere la propria « logica ».

Il vero, nel senso iniziale del non nascosto, non ha la modalità del meramente chiaro che caratterizza la spiegazione e tutto ciò che può essere spiegato. Il vero è tanto meno il non chiaro, nel senso di ciò che non può essere spiegato e che rimanda ad una profondità cifrata. Il vero non è né la piattezza del mero calcolo, né il senso nascosto di una cosiddetta visione, quel senso che ribolle nel profondo.

Il vero è il non detto, che rimane tale in ciò che è detto rigorosamente e in modo adeguato.

Pensare essenzialmente significa percepire questo non detto nel profondo pensiero del detto e raggiungere cosí l'accordo con ciò che nel non detto ci viene incontro silenziosamente. Finché all'uomo viene data la parola come possesso che distingue la sua essenza, egli non può piú sfuggire al non detto.

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

La parola, che accoglie l'essenza dell'uomo storico, è la parola dell'essere [*des Seyns*]. Questa parola iniziale è custodita nel poetare e nel pensare. In qualsiasi modo si possa configurare l'estremo destino dell'Occidente, incombe ora sui tedeschi l'esame piú grande e decisivo, quell'esame in cui forse essi, contro la loro volontà, vengono esaminati da coloro che sono sprovvisti di sapere, per vedere se essi stessi – i tedeschi – siano in accordo con la verità dell'essere, per vedere se essi, oltre ad esser pronti per la morte, siano anche sufficientemente forti per riuscire a salvare, contro la meschinità di spirito del mondo moderno, l'iniziale [*das Anfängliche*] nel suo inappariscente ordinamento.

Il pericolo, di fronte a cui si trova il « sacro cuore dei popoli » dell'Occidente, non è il pericolo del tramonto; il pericolo sta piuttosto nel fatto che noi stessi, del tutto sconcertati, ci arrendiamo alla volontà della modernità e siamo attirati da essa. Affinché questa sciagura non accada, c'è bisogno nei prossimi decenni di trentenni e di quarantenni che abbiano imparato a pensare essenzialmente.

LOGICA
LA DOTTRINA ERACLITEA DEL LOGOS

Semestre estivo 1944

Il semplice intento di questo corso di lezioni è quello di raggiungere la « logica » originaria. La « logica » è però originariamente il pensiero « del » Λόγος, se ad essere pensato è il Λόγος originario e se quest'ultimo nel pensiero è presente per il pensiero stesso. Questo è avvenuto nel pensiero di Eraclito. Il semplice intento è perciò quello di meditare quel che Eraclito dice del Λόγος. Quanto egli ha detto deve diventare un po' piú chiaro.

LOGICA: IL TERMINE E CIÒ CHE ESSO INDICA

§ 1. *Il termine « Logica »*

a) *La logica del pensiero e la logica delle cose*

« Logica »: con questo termine si intende abitualmente fin dall'antichità « la dottrina del corretto pensare ». Occuparsi di « logica » significa ancor oggi per noi imparare a pensare correttamente, apprendendo la costruzione, le forme e le regole del pensiero, facendole nostre, per applicarle nei casi dati. Con un modo di dire certamente un po' grossolano, si dice: « quest'uomo non ha "logica" in corpo ». Con questa espressione si intendono qui per lo piú due cose. In primo luogo si intende il fatto che la capacità di pensare correttamente appartiene alla natura innata, al corpo e alla vita dell'uomo e che il pensiero corretto dovrebbe propriamente nascere da sé. In secondo luogo quel modo di dire significa però anche che la « logica » deve essere dapprima insegnata all'uomo ed inculcata per mezzo di uno speciale procedimento, perché il suo pensiero viva a partire dalla « logica » e sia sempre corretto. Secondo questo modo di pensare, non appena l'uomo ha dimestichezza con la « logica » ed è diventato per dir cosí pratico di essa, riconosce facilmente, nei casi che via via gli si presentano, che cosa è « logico » e che cosa non lo è. Si dice: « questo è logico » e con ciò si intende che questo deriva chiaramente come conseguenza da un dato di fatto e dalle circostanze precedenti a tutti note. « Logico » è dunque ciò che è conseguente, ciò che è conforme alla « logica ». Ma qui con « logica » noi non intendiamo tanto la conformità a leggi e regole del pensiero, ma intendiamo piuttosto la consequenzialità interna propria di una cosa, di una situazione, di un fatto. Le cose stesse infatti hanno in sé una « logica », la loro « logica ». Quindi pensiamo « logicamente », nel senso rettamente inteso, anche quando ci limitiamo a seguire la logica che sta nelle cose e quando pensiamo a partire da questa logica stessa.

Pertanto non impareremo mai a « pensare correttamente » se ci limiteremo a fare conoscenza della costruzione e delle regole del pensiero e – come si dice – ad impararle a memoria, senza muovere dalla logica interna delle cose e senza farci guidare consapevolmente dalle cose stesse. C'è chi domina bene la « logica », ma non pensa mai un solo vero pensiero che sia caratterizzato da verità [*wahrhafter Gedanke*]. Ed è infatti per questo che i veri pensieri sono rari. L'uomo ha spesso troppi « pensieri ». Ma questo tipo di pensieri non sono pensieri attendibili. I rari pensieri veri non scaturiscono dal pensiero che l'uomo si crea da solo; ma neppure si trovano nelle cose, come ad esempio si trova una pietra in un prato o una rete nell'acqua. I veri pensieri vengono destinati [*zu-gedacht*] all'uomo per esser pensati, e ciò accade solo quando l'uomo si dispone a pensare nel giusto raccoglimento [*An-dacht*], vale a dire

quando egli è in quella particolare disposizione che cerca di pensare ciò che gli viene incontro come ciò che è da pensare [*das Zu-denkende*].

Il termine « logica » ci si presenta quindi subito segnato da una singolare ambivalenza; in primo luogo esso significa logica del pensiero, mentre in secondo luogo indica la logica delle cose; da una parte, significa ciò che regola il comportamento del pensiero, dall'altra indica la struttura delle cose. Innanzitutto non sappiamo da dove scaturisca tale ambivalenza della « logica » e della struttura « logica »; non sappiamo in che senso la logica sia divenuta necessaria e perché si sia consolidata, diventando qualcosa di acquisito in cui ci muoviamo spensierati, attratti da entrambi gli aspetti che la contraddistinguono. Noi però intendiamo il termine « logica » esclusivamente nel significato di dottrina delle forme e delle regole del pensiero.

È dunque una cosa del tutto singolare avere a che fare con « la logica » e con lo studio « della logica ». Se la si concepisce come la dottrina del pensiero, si ritiene che tutto dipende non solo dall'apprendere le regole del corretto pensare fissate dalla logica, ma anche dall'applicarle correttamente. Ma applicarle a che cosa? Evidentemente all'esperienza, all'osservazione e alla trattazione degli oggetti [*Dinge*], delle cose [*Sachen*] e degli uomini. Ma come possiamo applicare il pensiero alle cose se non conosciamo bene già da prima gli oggetti, le cose e la loro « logica »? E, posto che si abbia di volta in volta dimestichezza con la « logica » delle cose stesse e con la « logica » degli ambiti oggettuali di volta in volta dati, a che scopo abbiamo allora ancora bisogno di applicare alle cose le regole della logica intesa come dottrina del pensiero? Certo noi pensiamo « logicamente » quando pensiamo attenendoci a ciò che è proprio della cosa [*sachlich*] e in modo ad essa adeguato [*sachgemäss*]. Ma quando pensiamo attenendoci a ciò che è proprio della cosa e in che modo ciò avviene? Su quale via e seguendo quali indicazioni impariamo a pensare in questo modo? In che senso dobbiamo pensare a partire dagli oggetti e dalle cose? Che genere di « necessità » incontriamo qui? Questa necessità nasce solo da un'esigenza di pensare « oggettivamente » [*objektiv*] formulata chissà quando dagli uomini di una certa epoca? Ma « oggettivamente », vale a dire in modo corrispondente agli oggetti, pensano solo i « soggetti ». L'oggettività come ideale si dà solo nell'ambito della soggettività, si dà solo là dove l'uomo si conosce come « soggetto ». Ma fino a che punto questa esigenza di oggettività corrisponde a quel che qui chiamiamo « ciò che è proprio della cosa » [*das Sachliche*]? Come potrebbe esserlo se tutto ciò che è oggettivo è soltanto il modo particolare in cui la soggettività dell'uomo « obbiettiva » davanti a sé le cose, cioè le pone davanti a sé, se le pone di fronte e le riduce ad oggetti? Come potrebbe esserlo se l'« oggettivo » non si mostrasse affatto nell'ambito delle « cose stesse »? Ci chiediamo nuovamente perché dobbiamo pensare a partire dagli oggetti e dalle cose, e come ciò avvenga. Che tipo di necessità determina qui il nostro pensiero in modo tale che senza questa determinazione da parte della cosa il pensiero non sarebbe pensiero? Che ne è qui dell'uomo, dato che egli è chiamato in causa dalla necessità di pensare attenendosi a ciò che è proprio della cosa, vale a dire è chiamato in causa dalla necessità di pensare in generale? Che cosa implica il fatto che l'uomo può sottrarsi a questo appello,

eluderlo, non tenerne conto e fraintenderlo, andando subito a finire su un terreno privo di difese e di protezione?

Da dove proviene e in che modo si rivolge all'uomo l'appello [*Anspruch*] che in lui si fa presente e che lo invita a pensare e a pensare proprio in modo conforme a ciò che è proprio delle cose? Ha l'uomo, abbiamo noi la capacità di prestare ascolto a questa parola che a noi si rivolge [*Zuspruch*]? Fino a che punto comprendiamo il linguaggio di quel che ci viene detto [*Spruch*]? Stiamo in rapporto con la parola che si esprime in quel che ci viene detto? Che cos'è in generale la parola? Che cosa significa rispondere ad un appello che determina il nostro essere? Queste domande or ora formulate non sono forse le vere domande della « logica »? « Logica » – si dice – è la dottrina del corretto pensare.

Pensare correttamente, pensare a partire dalla cosa, pensare in generale è necessario; ma prima di tutto la cosa piú necessaria è imparare a pensare. Tutto questo però non deve servire ad evitare soltanto semplici errori di ragionamento. Pensare è necessario per poter rispondere [*entsprechen*] ad una destinazione ancora completamente nascosta dell'uomo autenticamente storico [*geschichtlich*]. Forse le cose stanno in modo tale che in avvenire per lungo tempo tutto dipenderà unicamente dal vedere se la capacità di rispondere e la capacità di pensare verranno concessi o negati all'uomo autenticamente storico. L'espressione « uomo storico » indica quell'umanità alla quale è assegnato un destino nella forma di ciò che è da pensare [*das Zu-denkende*]. Chi però, in quest'ora del mondo, deve ricevere per primo il dono del pensiero per i giorni a venire e poterlo accogliere, se non proprio « il popolo dei pensatori », del quale colui che se ne era allontanato per un certo periodo dovette dire che esso è il « cuore santo dei popoli »[1] e che da esso discende « consiglio », « al cospetto dei re e dei popoli »?[2] Ogni forma di poesia e di musica, ogni plasmare e costruire, ogni prendersi cura ed operare, ogni lottare e soffrire si smarriscono in un atto caotico, impreciso, casuale e prevedibile, se non vi è la semplice luce del pensiero, dalla quale mondo e terra si manifestano e possono permanere come un segno del vero.

Ma come possiamo trovare la luce del pensiero, se non ci lasciamo guidare sulla lunga via del pensiero e, per prima cosa, non impariamo lentamente a pensare?

Ma forse c'è qualcosa di ancor piú preliminare, vale a dire il fatto che dobbiamo anzitutto imparare ad apprendere e a poter apprendere; ma la cosa principale in tutto questo momento preparatorio sta nel diventare pronti ad imparare ad apprendere. Che cosa significa apprendere? Non si può dirlo in una sola parola, ma vi si può accennare: apprendere è appropriarsi consapevolmente di qualcosa secondo una indicazione e seguendo dei cenni, per poi donarlo come patrimonio di sapere, senza disperderlo e quindi senza impoverirlo. L'apprendere sorge dal cosciente appropriarsi del sapere e scaturisce dal patrimonio di sapere, ma da un patrimonio che non è di nostra esclusiva proprietà e al quale noi semmai apparteniamo. Dobbiamo per prima cosa

[1] F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IV, p. 129 [tr. it. cit., p. 67 (*N.d.T.*)].
[2] *Ibid.*, p. 185 [tr. it. cit., p. 211 (*N.d.T.*)].

imparare ad apprendere. Deve avvenire tutto preliminarmente, dopo lunga attesa, lentamente, perché il vero [*das Wahre*] possa venire realmente [*wahrhaft*] incontro a noi e a quelli che verranno dopo di noi presentandosi come l'unico destino, senza che si possa già calcolare quando, dove e in quale forma ciò accadrà. Deve sorgere una stirpe di uomini che agiscono lentamente, se non si vuole che la fretta di voler agire e di fare in modo sbrigativo – insieme al bisogno di pronte indicazioni e di soluzioni a buon mercato – ci trascinino nel vuoto, oppure ci portino ad evadere in un modo di pensare e di credere del tutto tradizionale, che resta l'unica via d'uscita, ma che non diventa e non potrà mai diventare un'origine.

b) *L'ἐπιστήμη e la τέχνη in rapporto con la scienza e la tecnica moderne*

Pensare è necessario, ma prima di tutto è necessario imparare a pensare. Lo impariamo con la « logica »? Che cosa ha a che fare il pensiero con la « logica »? Che cosa significa questo termine? Che cos'è che il termine « logica » indica? « Logica » è forse un compito la cui importanza è stata compresa solo a metà e in modo secondario, è forse un compito che non è mai stato assunto originariamente dall'uomo storico? Il termine « logica » e il suo uso sarebbero forse per noi solo un espediente per accennare, attraverso un rimando a qualcosa di già noto, a qualcosa d'altro e riconoscerlo? Il termine « logica » indicherebbe forse semplicemente il fatto che, partendo da lontano, siamo in cammino verso questo altro? Ma se le cose stanno così, allora dobbiamo innanzitutto acquisire sufficiente chiarezza sul termine « logica », sulla sua denominazione e sulla « cosa » che questo termine indica.

Noi conosciamo e adoperiamo espressioni simili al termine « logica », quali ad esempio « fisica » o « etica ». Sono abbreviazioni delle corrispondenti parole greche λογική, φυσική, ἠθική; a tutte e tre va anteposto il termine ἐπιστήμη. Noi traduciamo questa parola innanzitutto con « sapere » [*Wissen*]. Il termine λογικόν, λογικά indica tutto ciò che concerne il λόγος. Corrispondentemente φυσικόν, φυσικά indica tutto ciò che appartiene alla φύσις. Allo stesso modo ἠθικόν indica tutto ciò che si riferisce all'ἦθος. « Logica », intesa come espressione abbreviata di ἐπιστήμη λογική, è il sapere di ciò che riguarda il λόγος. Che cosa vuol dire qui λόγος?

Prima di rispondere a questa domanda sarà bene chiarire il significato della parola ἐπιστήμη. Lo facciamo subito partendo da un triplice punto di vista e con un triplice intento. In primo luogo intendiamo fare esperienza di ciò che significa quella parola greca che ritroviamo anche nelle due altre espressioni corrispondenti ἐπιστήμη φυσική ed ἐπιστήμη ἠθική. In secondo luogo, con la spiegazione di questa parola greca intendiamo prepararci a spiegare la parola λόγος e ciò che essa indica. In terzo luogo infine intendiamo imparare in un certo qual modo a valutare che cosa significa che la parola « logica » e ciò che essa indica provengono dalla Grecità.

Che cosa significa ἐπιστήμη? Il verbo corrispondente è ἐπίστασθαι, vale a dire porsi qualcosa di fronte, trattenersi presso di esso e stargli davanti affinché si possa mostrare. La locuzione ἐπίστασις significa fra l'altro il soffermarsi

davanti a qualcosa, il prestarvi attenzione. Questo stare davanti a qualcosa [*Vor-etwas-stehen*], questo soffermarsi prestandovi attenzione – ἐπιστήμη – rivela e racchiude in sé il fatto che noi veniamo a sapere qualcosa e conosciamo ciò di fronte a cui stiamo. Con questa conoscenza noi possiamo stare di fronte alla cosa in questione, davanti alla quale e rivolti alla quale ci soffermiamo e prestiamo attenzione. Poter stare di fronte ad una cosa significa avere di essa un sapere. Traduciamo quindi ἐπιστήμη con « avere un sapere di qualcosa » [*Sich-auf-etwas-verstehen*].

Molto spesso si traduce la parola ἐπιστήμη con « scienza » [*Wissenschaft*] e con ciò si intende inavvertitamente, ma anche impropriamente e con precipitosa approssimazione, la scienza moderna. Questa scienza, la scienza moderna, nel suo nucleo piú profondo che viene alla luce visibilmente nel corso della storia moderna, ha un'essenza tecnica. La nostra affermazione, secondo la quale la scienza moderna è una delle forme necessarie del compimento della tecnica moderna, può risultare sorprendente. Tale aspetto sorprendente resterebbe anche se potessimo dire subito chiaramente in che cosa consiste l'essenza della tecnica moderna. Ma questo non si può dire immediatamente sia perché questa essenza da un certo punto di vista rimane ancora nascosta, sia perché non si può anticipare in poche frasi ciò che deve essere ancora chiarito. Una sola cosa si può però riconoscere con una riflessione un po' attenta: tanto le scienze della natura inorganica ed organica, quanto le scienze della storia e delle opere storiche si conformano sempre piú chiaramente ad un modo di essere dell'uomo, vale a dire si conformano a quel modo secondo cui l'uomo moderno si impadronisce attraverso un processo di chiarificazione [*Erklären*] della natura, della storia, del « mondo » e della « terra ». Cosí facendo egli pianifica questi ambiti chiarificati e li utilizza secondo i suoi bisogni, al fine di consolidare la sua volontà di essere signore del mondo intero secondo le modalità dell'ordinare. Questa volontà – che in ogni programmare ed apprendere, in ogni cosa voluta e conseguita, vuole solo se stessa e nient'altro che se stessa, e vuole che la sua capacità di volere sia dotata della possibilità di accrescersi sempre piú – è il fondamento e l'ambito essenziale della tecnica moderna. La tecnica è al tempo stesso l'organizzazione e l'organo che vuole il volere per il volere [*Willen zum Willen*]. Le stirpi umane, i popoli e le nazioni, i gruppi e i singoli sono dappertutto soltanto voluti da questa volontà e non certo di loro iniziativa, vale a dire non traggono da se stessi l'origine e il centro di questo volere, bensí sono solo i suoi esecutori spesso perfino riluttanti.

Che cosa c'entra qui questo riferimento alla tecnica moderna e al carattere del tutto tecnico della scienza moderna? Esso deve aiutarci a comprendere se possiamo tradurre con « scienza » [*Wissenschaft*] la parola greca ἐπιστήμη, avere un sapere di qualcosa [*Sich-auf-etwas-verstehen*]. Tuttavia, se inavvertitamente gettiamo uno sguardo a quanto è sotto i nostri occhi, alla scienza moderna, pur avendone un concetto solo approssimativo sentiamo subito che questa traduzione è inesatta. C'è tuttavia del vero nel fatto che noi rendiamo la parola greca ἐπιστήμη con « scienza » , perché cosí facendo pensiamo proprio all'aspetto tecnico della scienza moderna. Quindi la scienza moderna e l'ἐπιστήμη greca sono realmente in connessione. Per giustificare la traduzione di ἐπιστήμη con « scienza » si potrebbe senza dubbio fare riferimento al fatto,

spesso rilevato, che la storia occidentale e moderna risale in primo luogo al mondo greco e che questa provenienza dal mondo greco vale in particolar modo per la conoscenza e per l'atteggiamento che caratterizza il sapere occidentale. Che cosa sarebbe il modo di concepire il sapere presso i Romani, che cosa sarebbe il modo di concepire il sapere nel medioevo e in età moderna, senza la Grecità e senza la possibilità di un colloquio sempre rinnovato con essa? Che cosa sarebbe accaduto se non vi fosse stato il mondo greco? Ma che cosa si può dire di ciò che è stato e del suo enigma? Ciò che è stato [*das Gewesene*] è una cosa completamente diversa da ciò che è semplicemente passato [*das Vergangene*].

Noi uomini d'oggi, noi moderni, nonostante rintracciamo accuratamente tutto ciò che è passato scovandolo nell'angolo piú nascosto, abbiamo attraverso la storiografia troppo poca dimestichezza con l'ineliminabile prossimità di ciò che è stato. La storiografia [*Historie*], in quanto è un modo di padroneggiare tecnicamente la storia [*Geschichte*] passata, è forse essa stessa l'ostacolo che l'uomo moderno ha costruito davanti a ciò che è stato e che tiene lontano il semplice stupore che esso suscita in lui. Noi, in quanto siamo venuti dopo, crediamo di essere avanti rispetto a ciò che è stato, mentre certamente ciò che è stato ci sopravanza in modo sempre piú semplice e netto, e forse un giorno impareremo a presagire che proprio in ciò che è stato ci attende il mistero nascosto del nostro essere, e che solo cosí vi può essere un presente [*Gegenwart*]. Che cosa accadrebbe se noi non sapessimo ancora esattamente che cosa è presente? Che cosa accadrebbe se noi ci limitassimo a calcolare le differenze tra ciò che è completamente passato, ciò che è appena trascorso, e ciò che invece è passato da lunghissimo tempo? Che cosa accadrebbe se facessimo cosí anche adesso, traducendo in tedesco il termine ἐπιστήμη con « scienza »?

Se ora noi affermiamo che il termine ἐπιστήμη potrebbe in un certo senso essere tradotto con « scienza » intesa nella sua essenza come tecnica moderna, pensiamo a qualcosa di diverso dalla mera connessione storica – peraltro già rilevata – tra « cultura » moderna e mondo greco. Pensiamo a qualcosa di ben piú essenziale e piú gravido di conseguenze, avvertito solo a malapena nel suo fondamento e nella sua portata, vale a dire a qualcosa che non è stato pensato fino in fondo in modo chiaro: pensiamo al fatto che l'essenza, esperita grecamente, del sapere e della « scienza » – ossia l'ἐπιστήμη stessa – è già intrinsecamente congiunta con la τέχνη, anche se non è proprio la medesima cosa. Ma che cosa significa τέχνη? Seguendo le poche indicazioni date per comprendere il termine ἐπιστήμη cercheremo di evitare di chiarire l'essenza della τέχνη greca con l'aiuto di rappresentazioni che hanno per oggetto la « tecnica » moderna. La strada giusta va piuttosto nella direzione contraria, anche se è piú facile a dirsi che a farsi. Ci domandiamo nuovamente: che cosa significa τέχνη?

Atteniamoci al significato originario della parola. Ma occorre dire qui una volta per tutte che questa via, che passa per la spiegazione del significato etimologico dei vocaboli e della singola parola, è una via molto pericolosa. La semplice padronanza dell'uso linguistico e l'utilizzazione di vocabolari non è sufficiente a evitare il pericolo. Quale è la conseguenza di questo fatto non lo si può discutere dettagliatamente qui. Ma chi pensa attentamente noterà e

riconoscerà un giorno che qui noi non traiamo dei significati qualsiasi da semplici vocaboli per costruire con essi una filosofia, ritenendo esauriente e sufficiente il modo di vedere le cose attraverso ciò che viene nominato dalle parole. Che cos'è una parola senza relazione con quello che nomina e che in essa si esprime? Eliminiamo quindi tutte le etimologie vuote e arbitrarie; esse diventano un mero trastullo se ciò che nella parola deve essere nominato non è stato già prima pensato percorrendo lentamente lunghe vie, se non è stato sempre di nuovo riconsiderato, se non viene verificato nella sua essenza linguistica e sempre di nuovo riesaminato.

Ripetizione

1) *L'implicazione reciproca di pensiero e cose. Logica, pensiero puro e riflessione*

« Logica » è il termine che indica la « dottrina del corretto pensare ». Essa rappresenta la struttura intrinseca del pensiero, stabilisce le sue forme e le sue regole. « Occuparsi di logica » significa allora imparare a pensare correttamente. Ma quando possiamo dire che il pensiero è corretto? Evidentemente quando procede rispettando le forme e le regole che sono prescritte dalla logica e quando si conforma alla « logica ». Il pensiero è corretto quando è « logico ». Si dice ad esempio: questo o quello è proprio « del tutto logico »; con questo modo di dire però non si intende un pensiero e la sua correttezza, ma uno stato di cose (un procedimento o un dato di fatto), derivato conseguentemente da una situazione. L'elemento di « consequenzialità » consiste nel fatto che uno stato di cose procede e si dimostra coerente con la situazione della cosa. L'elemento « logico », la « consequenzialità » e la sua esattezza in generale si trovano dunque nelle cose e non nel nostro pensiero. Noi parliamo di una « logica interna della cosa ». Possiamo quindi dire che pensiamo logicamente, vale a dire correttamente, solo quando pensiamo attenendoci a « ciò che è proprio delle cose » [*sachlich*], vale a dire a partire dalle cose e penetrando in esse con il pensiero. Ma come può attenersi alle cose il nostro pensiero, senza che esso abbia a che fare con le cose e presti attenzione alla loro coerenza interna? E se è cosí, allora la correttezza del pensiero dipende nuovamente dal nostro pensare e dal corretto entrare in rapporto del pensiero con le cose. Vi è dunque una duplice « logica »: una logica del pensiero, che dice come il pensiero segua e tenga dietro correttamente alle cose, e una logica delle cose, che mostra che le cose hanno una loro intrinseca consequenzialità e ci dice in che senso ciò avvenga. Le cose non parlano e non ci parlano se noi non indirizziamo verso di esse i pensieri che nascono da noi stessi. Ma il nostro pensiero resta privo di riferimenti o si allontana dalla realtà se non accoglie innanzitutto l'appello che proviene dalle cose e se non si mantiene nell'orizzonte in cui risuona questo appello. È singolare osservare come qui la logica delle cose e la logica del pensiero, il pensiero e le cose si implichino reciproca-

mente, in modo che l'una ritorna nell'altra e l'una richiami l'altra. Tutto diventerebbe ancor piú singolare se questo reciproco richiamarsi delle cose e del pensiero non nascesse dalle cose o dal pensiero. Ma tutto diventerebbe enigmatico se questo richiamo che nasce dalle cose fosse già sempre indirizzato all'uomo, sebbene egli sia incline a non prestare attenzione all'avvento di tale richiamo e in particolare alla sua provenienza.

Forse un segno di questa enigmaticità si trova già nel fatto che la vera logica non è formata né dalla logica del pensiero, né dalla logica delle cose e neppure da entrambe unitamente congiunte. Allora l'origine e il fondamento del corretto pensare e del pensiero in generale resterebbero per noi ancora nascosti. Allora noi non sapremmo e neppure distrattamente noteremmo a quale appello dobbiamo sottostare quando cerchiamo di perseguire il comune invito a pensare correttamente. Forse l'uomo, che astutamente e incessantemente escogita sempre qualcosa di nuovo, vive già da molto tempo ostentando un certo disprezzo verso il pensiero; ma questo avviene perché l'uomo si è ostinato a credere che il pensiero sia solamente calcolo. Questa opinione è però antica quanto lo stesso pensiero autentico, a partire dal quale un giorno potremo scorgere che il pensiero nella sua stessa essenza può errare e di fatto anche qui continuamente erra.

Pertanto la vera inesattezza del pensiero non consiste mai nel fatto che si commette un errore di ragionamento nella successione dei passaggi, come ad esempio quando si trae una conclusione sbagliata; la vera inesattezza del pensiero consiste invece proprio nel fatto che il pensiero stesso sbaglia nella sua propria essenza ed origine essenziale. Se cosí fosse, il fondamento della vera inesattezza del pensiero dovrebbe essere questa possibilità di sbagliarsi, che segue il pensiero stesso nella sua essenza. Ma allora il compito di pensare correttamente e di imparare a pensare correttamente sarebbe un'altra cosa: sarebbe un'occupazione molto elevata, forse addirittura la piú elevata.

(Forse questo sbagliarsi nella propria essenza è una caratteristica che contraddistingue l'origine e la destinazione del pensiero e di esso soltanto; una caratteristica che non può essere pensata come un mero difetto, ma che è piuttosto la garanzia e il contrassegno di vere decisioni, quando la decisione [*Entscheidung*] sfocia in una separazione [*Scheiden*] e questa in una differenziazione [*Unterscheidung*]. Eppure vi è differenziazione solo dove c'è differenza [*Unterschied*]. Ma come potrebbe manifestarsi la differenza, se non le venisse incontro la possibilità di distinguere e la disponibilità a distinguere? Distinguere non è un tratto fondamentale del pensiero? Da dove viene questo tratto al pensiero?)

Ma la « logica », in quanto dottrina del corretto pensare, ci garantisce veramente che con essa impariamo a pensare? In generale come stanno le cose con l'« imparare »? Se imparare significa « fare apprendistato » ed ogni « insegnare » e « imparare » rimane essenzialmente distinto da ciò che rientra nell'ambito del semplice addestramento, del puro esercizio e del mero darsi da fare, se imparare significa veramente « fare apprendistato » – ossia incamminarsi verso un nuovo mestiere mantenendosi in una condizione di apprendimento – allora in ogni imparare vige già in qualche modo un pensiero. Certamente, dicendo apertamente questo, non siamo ancora in grado di dire

che cosa sia il pensiero. In verità non c'è imparare ed insegnare rettamente intesi senza pensiero; infatti ogni imparare a pensare – proprio in quanto è un apprendimento – è già in qualche modo un pensare, nel quale ci si rivolge al pensiero e ad esso soltanto.

Ma questo non è dovuto al fatto che nell'imparare a pensare ci si rivolge unicamente « al » pensiero e si pensa « su » di esso? Cosí sembra. Infatti la « logica », in quanto dottrina del corretto pensare, è appunto un pensare sul pensiero. Ma proprio questo – vale a dire il pensare « sul » pensiero – è manifestamente un modo di fare innaturale, quasi contro natura; pensare il pensiero è di per sé una modalità distorta e deformata, nella quale il pensiero si ripiega su se stesso, si volge indietro e abbandona la sua marcia. Volgersi indietro significa riflessione. Il riflettere ostacola l'agire e ha come conseguenza la mancanza di risoluzione. Ora proprio il pensare sul pensiero non è il caso tipico in cui si parla di riflessione? È come una riflessione sulla riflessione; è un girare a vuoto intorno a se stesso, è un perdersi allontanandosi da ogni cosa. Ma per di piú pensare il pensiero è un'attività estranea e insolita per il pensare naturale, è una occupazione singolare, nella quale difficilmente troviamo un appiglio e un filo conduttore. Pensare il pensiero, vale a dire la « logica », equivale alla totale astrazione. Attraverso di essa e in essa può esserci una qualche forma di apprendimento, da cui si impari a pensare? Ogni apprendimento ha però bisogno di vie semplici e diritte, sulle quali ciò che deve essere appreso ci viene incontro immediatamente e chiaramente; apprendimento necessita di un lento inizio e richiede un procedere grado per grado, senza deviazione e senza complicazione. « Pensare il pensiero », che cosa potremmo avere in mente di piú intricato e forse proprio di piú ingarbugliato di questo? È per questo che il senso comune quando è chiamato in causa ha manifestato ben piú di una volta la sua diffidenza nei confronti della logica e della sua utilità. Ma se il pensiero deve essere espressamente appreso, e se pensare correttamente significa sempre anche « pensare attenendoci a ciò che è proprio della cosa » [*sachlich denken*], si può dire allora che noi impariamo a pensare nel modo piú sicuro avendo un approccio pensante con le cose. Impariamo a pensare storiograficamente [*historisch*] con le scienze storiche. A che cosa serve qui la logica? A pensare in modo fisicalistico impariamo con la fisica. Impariamo cosí a pensare secondo ciò che è proprio della cosa rivolgendoci alla « cosa » [*Sache*] di volta in volta in questione.

Ma noi qui non vogliamo imparare a pensare storiograficamente, biologicamente, fisicalisticamente, scientificamente e neppure artisticamente; qui noi vogliamo imparare « solo » a pensare. « Solo a pensare »? Che cosa pensiamo, quando pensiamo « soltanto »? « Pensare soltanto »: questa espressione non indica qualcosa di meno rispetto al pensare attenendoci a ciò che è proprio della cosa, poiché in un certo senso viene a mancare qui proprio la « cosa » pensata? Oppure il « pensare soltanto » sarebbe qualcosa di piú di ogni pensiero che si attiene alla cosa? E questo forse per il fatto che il pensiero puro è per cosí dire libero da ogni cosa? Ma a che cosa pensa e in che direzione pensa il pensiero quando pensa « soltanto »? La logica, in quanto dottrina del corretto pensare, prescinde evidentemente anche dal rapporto con ambiti oggettuali particolari. Essa tratta solo del pensiero in generale. Noi qui invece

vorremmo imparare soltanto a pensare e soltanto ad imparare a pensare. Qui ed ora si tratta solamente ed esclusivamente di impegnarci in primo luogo ad apprendere questo imparare a pensare. In questo modo diventa però ineludibile chiederci che cosa possa essere la « logica » e che cosa essa sia. Che cosa avrà mai a che fare il pensiero con la « logica »?

2) *Ritorno al contesto greco in cui compare il termine ἐπιστήμη λογική. Il rapporto tra ἐπιστήμη e τέχνη*

Il termine, vale a dire la « cosa » che esso indica e la sua forma essenziale, derivano dalla Grecità. Anche se ancora non lo avvertiamo affatto, se vi è qualcosa della Grecità, che è rimasto nella storia occidentale e che è attuale per noi, è proprio « la logica ». « Logica » è l'espressione abbreviata di λογική (λογική, λογικά, vale a dire ciò che concerne il λόγος). Prima di λογική si deve dire ἐπιστήμη; noi traduciamo scienza del λόγος. Conosciamo altre espressioni analoghe: ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική; scienza della φύσις e di ciò che appartiene alla φύσις; scienza dell'ἦθος e di quel che concerne l'ἦθος.

Prima di spiegare che cosa voglia dire la parola λόγος nell'espressione ἐπιστήμη λογική, definiamo il significato del termine comune ἐπιστήμη. Il verbo ἐπιστασθαι significa porsi davanti a qualcosa, starvi davanti, affinché in questo stare davanti e per mezzo di esso qualcosa si mostri, vale a dire si mostri proprio a noi (medium). Stare davanti a qualcosa significa lasciare che qualcosa si mostri, per poter stare davanti a ciò che si mostra, a seconda di che cosa si mostra e di come si mostra. Poter stare di fronte ad una cosa significa averne un sapere [*sich auf sie verstehen*], per cui ἐπίστασθαι significa in generale « comprendere qualcosa » [*etwas verstehen*].

Se a ragione possiamo tradurre ἐπιστήμη con « scienza » – e lo possiamo – questo dipende dal fatto che quel che conosciamo come « scienza » nei suoi fondamenti essenziali è caratterizzato e determinato dalla ἐπιστήμη, dall'avere un sapere di qualcosa.

Per quanto distante la scienza moderna possa essere dalla ἐπιστήμη greca – sia temporalmente, sia nel complesso per tipo di struttura, di forma compiuta e di ambito di validità – l'ἐπιστήμη rimane il nucleo della scienza moderna, e lo è cosí originariamente che quanto è racchiuso come nucleo originario nella ἐπιστήμη viene alla luce per la prima volta proprio nella forma della scienza moderna. È quello che noi chiamiamo il carattere fondamentalmente tecnico della scienza moderna. Quindi già la ἐπιστήμη greca intrattiene un rapporto con la « tecnica »? Certamente; questo non vuol dire però che essa sia in relazione con la moderna tecnica delle macchine, ma con quel che è nominato nella parola greca τέχνη. Che cosa significa τέχνη?

§ 2. *Logica, ἐπιστήμη, τέχνη. L'affinità di significato tra ἐπιστήμη e τέχνη. Rimando al nesso problematico tra pensiero e logica*

a) *Τέχνη, φύσις e ἐπιστήμη. Τέχνη (portar fuori, produrre) e φύσις (sorgere a partire da se stesso) nel loro rapporto col non nascondimento. Rifiuto dell'interpretazione di τέχνη e di ἐπιστήμη a partire dalla differenziazione di teoria e prassi*

Che cosa significa τέχνη, della quale diciamo che è intrinsecamente affine a ἐπιστήμη? Il termine τέχνη si collega alla radice τέκω, τίκτω che solitamente viene tradotto con « generare ». Il generato è τὸ τέκνον, il fanciullo; τίκτω significa generare sia nel significato di procreare che di partorire; ma ha prevalentemente questo secondo significato. Per indicare il generare nel senso di partorire la nostra lingua possiede un'espressione bella e non ancora pensata fino in fondo: l'espressione mettere al mondo [*zur Welt bringen*]. Il senso greco autentico di τέκω – per lo piú ancora nascosto – non è il fare e il costruire, ma l'umano portar fuori [*Hervor-bringen*] qualcosa nel non nascondimento; portare qualcosa nel non nascondimento, affinché dispieghi la sua presenza [*anwese*] come ciò che è portato nel non nascosto, affinché si manifesti a partire da esso, vale a dire in senso greco « sia ». L'espressione ὁ τέκτων indica colui che porta fuori, colui che presenta qualcosa e porta fuori qualcosa; lo porta fuori nel non nascondimento e lo presenta nell'aperto. A compiere questo produrre [*Herstellen*], inteso come portar fuori, è l'uomo, come avviene ad esempio nel costruire, nel rielaborare, nel plasmare. Nella parola « architetto » è presente ὁ τέκτων. Dall'architetto, in quanto è l'ἀρχή di un τεκεῖν, nasce qualcosa come un progetto, e ad esempio la costruzione di un tempio è guidata da lui.

Ogni portar fuori, inteso in questo senso ampio e ricco del produrre qualcosa nel non nascosto, si muove e si mantiene nell'ambito del non nascondimento, che è l'ambito che abbraccia tutti gli ambiti possibili, all'interno del quale l'uomo è e si trova ad essere, si muove e riposa, si erge e cade, edifica e distrugge. Questo produrre, inteso nel senso del « portar fuori » [*Hervorbringen*], è essenzialmente diverso dalle « produzioni » della « natura ». È vero che noi diciamo che la « natura » produce le piante e gli animali. Ma questo « produrre » non è il tipico portar fuori nel non nascondimento e l'entrare nel non nascondimento che sono propri dell'uomo. La « natura », specialmente se la pensiamo nel senso greco di φύσις, è il sorgere a partire da se stesso [*Von-sich-aus-Aufgehen*] e il richiudersi in se stesso. Ma da ciò comprendiamo che anche la φύσις, in quanto dischiudersi e richiudersi, è in rapporto con il non nascondimento, anzi in un certo qual modo è insieme il non nascondimento e il nascondimento stessi, in quanto – come è necessario – col termine φύσις noi pensiamo qualcosa di piú originario della « natura », che siamo soliti distinguere dalla storia, intendendolo come ambito particolare. Nell'ambito della Grecità questi rapporti tra la φύσις, intesa come sorgere nel non nascosto, e il non nascondimento stesso non sono mai venuti in chiaro, non hanno mai ricevuto un adeguato fondamento e fino ad ora non sono stati ancora pensati fino in fondo. Il rapporto tra φύσις e τέχνη, e il rapporto di

entrambe con il non nascondimento, non sono stati ancora chiariti. Ma in questo rapporto affonda le sue radici un senso di enigmatico spaesamento; esso consiste nel fatto che nella tecnica moderna si nasconde per l'uomo moderno un destino, al quale egli non risponde mai adeguatamente con la padronanza della tecnica che egli presume di avere. Ma che cos'è la τέχνη in rapporto con il τεκεῖν, con il « portar fuori » nel senso del produrre?

Τέχνη è ciò che riguarda piú profondamente ogni portar fuori [*Hervorbringen*] nel senso del produrre [*Herstellen*] umano. Se portar fuori (τεκεῖν) significa porre nel non nascosto (il mondo), allora τέχνη vuol dire orientarsi nel non nascosto e sapere come conseguire il non nascosto, come averlo e come dominarlo. Il carattere essenziale del movimento del portar fuori è la τέχνη, mentre il carattere essenziale della τέχνη è di essere il rapporto col non nascondimento e di sviluppare questo rapporto. Τέχνη non significa quindi un tipo di attività che realizza il portar fuori nel senso del produrre, ma vuol dire preparare e tener pronto l'ambito di volta in volta diverso del non nascosto, quell'ambito nel quale ciò che è da produrre viene prima portato fuori [*hervor-gebracht*] e poi collocato al suo interno. La τέχνη è questa preparazione, questo tener pronto il non nascosto (ἀληθής), vale a dire il vero [*das Wahre*]. Se indichiamo lo stare all'interno del vero col termine « sapere » [*Wissen*] – termine che qui deve essere preso nel senso piú ampio e piú ricco – si può dire allora che la τέχνη è un genere di sapere, inteso nel senso piú ampio di illuminare, di far « luce ». La traduzione corrente di τέχνη col termine *Kunst*, « arte » è inesatta e fuorviante, soprattutto se intendiamo quest'ultimo termine nel senso presente nell'espressione « arte e scienza », in cui i due termini risultano collegati e distinti. Ma anche quando intendiamo « arte » nel piú ampio significato di « capacità », non riusciamo ad esprimere il vero carattere di sapere che caratterizza la τέχνη grecamente intesa, in quanto prevale il significato di abilità e di predisposizione. Che i Greci vedano nella parola τέχνη esclusivamente il riferimento al sapere, è dimostrato dal fatto che essa vuol dire spesso anche *List*, « astuzia », termine che nella lingua tedesca significa originariamente « sapere » e « saggezza », senza il significato secondario di stare in agguato e di calcolare. Ma sarebbe altrettanto errato voler pensare che l'ἐπιστήμη-τέχνη, in quanto è un genere di sapere, costituisse il lato teoretico contrapposto al lato « pratico » rappresentato dall'agire, dal fare e dall'eseguire. Quanto erroneo e confuso sia questo insostenibile modo di intendere, emerge subito se si pensa che per i Greci il momento « teoretico » – il greco θεωρεῖν – è la forma piú alta dell'agire stesso. A che cosa serve allora la nostra differenziazione di « teoretico » e « pratico » se è priva di senso e priva di fondamento? L'aspetto autentico ma ancora nascosto dell'essenza dell'ἐπιστήμη e della τέχνη è costituito dal rapporto che entrambi questi termini intrattengono col non nascondimento, vale a dire col non esser nascosto di ciò che è e può essere.

L'ἐπιστήμη, l'avere un sapere di qualcosa [*das Sichverstehen auf etwas*], e la τέχνη, l'intendersi di qualcosa [*das Sichauskennen in etwas*], sono cosí strettamente congiunti nella loro essenza, che molto spesso un termine sostituisce l'altro. Già nella Grecità – anzi proprio ad opera della Grecità – è stata

istituita una connessione essenziale di ogni sapere con la τέχνη. Il fatto che ora – in un momento cruciale della storia occidentale, se non addirittura di tutta la storia universale del pianeta terra segnata dall'Occidente – la τέχνη, sotto forma di moderna tecnica delle macchine, diventa la forma fondamentale, riconosciuta o non ancora riconosciuta del sapere inteso come ordinare calcolante, è un segno che nessun mortale può arrivare a spiegare immediatamente. Le « filosofie della tecnica », cresciute a dismisura, sono tutte solamente dei prodotti del pensiero tecnico medesimo, oppure sono mere reazioni verso di esso, che è poi la stessa cosa. Per il momento possiamo intuire quanto segue, che però ci dà già da pensare piú che a sufficienza: il destino dell'umanità e dei popoli affonda le sue radici profonde nel rapporto che l'uomo ha di volta in volta con l'essenza via via manifesta o celata del non nascondimento, vale a dire della verità. Se il vero viene destinato e in che modo ciò avvenga, dipende dal fatto che la verità stessa si mostra nella sua essenza e dal modo in cui ciò avviene. Se consideriamo che l'essenza della verità si è dischiusa per l'Occidente per la prima volta e in modo esemplare nella Grecità, dobbiamo riconoscere che in un certo senso quel destino della Grecità non è nulla di passato o di antiquato e non rappresenta neppure una « antichità », ma è qualcosa che ci viene incontro in una forma ancora imprecisa, verso il quale noi tedeschi, che per primi e per molto tempo da soli ci siamo orientati in quella direzione, possiamo e dobbiamo rivolgerci con il pensiero. Dico con il pensiero; perciò è necessario apprendere il pensiero. Ci aiuta in questo la « logica »? Ci chiediamo nuovamente: che cosa ha a che fare la « logica » con il pensiero? Per quale ragione il pensiero rientra sotto la legge della « logica »? Ci accingiamo a chiarire questo termine nella sua completezza.

b) *La logica intesa come ἐπιστήμη λογική in connessione con l'ἐπιστήμη φυσική e ἠθική. A proposito del predominio della riflessione*

Il termine « logica » è l'espressione abbreviata di ἐπιστήμη λογική e significa: avere un sapere di ciò che concerne il λόγος. Ma che cosa significa allora λόγος? Lasciamo ancora una volta in sospeso la questione e soffermiamoci ancora sul « fatto » storico che ci dice che il termine e la « cosa » indicata dall'espressione ἐπιστήμη λογική emergono e assumono forma storica in unione con altri due termini e « cose »: ἐπιστήμη φυσική e ἐπιστήμη ἠθική.

L'espressione ἐπιστήμη φυσική indica l'avere un sapere di ciò che appartiene alla φύσις, piú esattamente ai φύσει ὄντα. Si tratta di quell'ente che, nascendo e tramontando a partire da se stesso, custodisce in sé il sorgere e lo scomparire: la terra e il cielo, le stelle, il mare, le montagne, le pietre e le acque, le piante e gli animali. Se quindi intendiamo ciò che sorge e ciò che è sorto come ciò che viene alla presenza [*das Anwesende*] e si manifesta nel senso piú ampio del termine, allora fanno parte dei φύσει ὄντα perfino gli uomini e gli dei, in quanto essi si manifestano e sono presenti, scompaiono e si dileguano, si danno a vedere nel non nascondimento e si ritraggono. L'ἐπιστήμη φυσική, ossia la fisica intesa in questo senso, è il sapere dell'ente nella sua totalità, in tutte le sue forme e gradi, nei suoi rapporti primari e semplici. Per estensione

questa fisica non solo è piú ampia di ciò che oggi intendiamo con il termine « fisica », vale a dire la conoscenza sperimentale matematica delle leggi del movimento dei corpi materiali nello spazio e nel tempo. L'ἐπιστήμη φυσική pensa anche in modo completamente diverso dalla moderna scienza fisica e in modo completamente diverso da tutte le scienze in generale. L'ἐπιστήμη φυσική pensa l'ente nella sua totalità e quindi pensa nello stesso tempo l'ente in riferimento all'universale, vale a dire con riferimento a ciò che è comune ad ogni ente nella misura in cui esso è, può essere, deve essere oppure non è, non può e non deve essere. In quest'ottica quel che è comune, quel che è proprio o piú proprio di ogni ente è « l'essere ». « L'essere », vale a dire la parola piú vuota, con la quale potrebbe sembrare che non pensiamo proprio nulla. L'essere: la parola a partire dalla quale tuttavia noi pensiamo e conosciamo ogni cosa e a partire dalla quale anche noi siamo. Ma quando ci verrà finalmente « il coraggio » di pensare per una volta fino in fondo che cosa accadrebbe se noi – vale a dire l'uomo – non potessimo pensare e dire « essere » ed « è »? L'ἐπιστήμη φυσική è per la Grecità una via e un tentativo di comprendere l'ente nella sua totalità in riferimento all'essere, è un modo di porsi di fronte all'ente e di starvi di fronte, affinché esso si mostri nel suo essere. L'intero pensiero occidentale non è andato oltre questo tentativo, anzi si può dire che al massimo se ne è allontanato.

L'espressione citata per terza ἐπιστήμη ἠθική indica l'avere un sapere di quell'ambito che appartiene all'ἦθος. Il termine ἦθος significa originariamente abitazione, dimora. Qui nell'espressione ἐπιστήμη ἠθική è inteso τὸ ἦθος per eccellenza. Ciò significa la dimora dell'uomo, il soggiornare, ossia « l'abitare » dell'uomo in mezzo all'ente nella sua totalità. L'essenziale nell'ἦθος, nel soggiornare, è il modo in cui l'uomo sta all'interno dell'ente, si trattiene presso di esso, si mantiene e si lascia essere. Avere un sapere dell'ἦθος, il sapere ad esso relativo, è l'« etica ». Qui prendiamo la parola in un senso molto ampio ed essenziale. Il significato corrente di dottrina dei costumi, dottrina della virtú o magari dottrina dei valori, è solo la conseguenza, la degenerazione, la deviazione del senso originario che rimane nascosto. Occorre notare subito però che l'« etica » – a differenza della « fisica », che pensa l'ente nella sua totalità – concentra la sua attenzione solo su un ente particolare, l'uomo. Ma qui l'uomo non è trattato isolatamente come se fosse una parte della totalità dell'ente estrapolato dal resto, bensí viene trattato proprio dal punto di vista secondo cui è lui soltanto – l'uomo – colui che si mantiene all'interno della totalità dell'ente e si rapporta all'ente nella sua totalità; in questo modo l'uomo ha cura di se stesso e porta a compimento questo rapporto, mantenendosi sempre in un determinato atteggiamento, ossia in una certa instabilità. Tò ἦθος è l'atteggiamento che porta l'uomo a dimorare in mezzo all'ente nella sua totalità. Cosí anche il sapere dell'« etica » si rivolge all'ente nella sua totalità, anche se in un modo e da un punto di vista diversi; in un certo qual modo qui l'uomo è e non è il centro. In questa rete di connessioni si cela l'essenza propria e caratterizzante dell'uomo, che potremmo chiamare l'eccentrico. L'uomo è, abita in mezzo all'ente nella sua totalità, senza esserne però il centro nel senso di un fondamento che ordina e sorregge tutto l'ente. L'uomo è al centro dell'ente, ma al tempo stesso non è egli stesso il centro. Tanto l'ἐπιστήμη φυσική quanto l'ἐπιστήμη

ἠθική, sono un sapere della totalità dell'ente che si mostra all'uomo, al quale egli si rapporta, mantenendosi e trattenendosi in esso.

Sulla base di queste brevi indicazioni intorno alla « fisica » e all'« etica », possiamo supporre che anche la « logica » che le precede, l'ἐπιστήμη λογική, si rivolga in un certo qual modo alla totalità dell'ente. Anche qui il carattere fondamentale precedentemente rilevato – che consiste nell'avere un sapere che in qualche modo si rivolge alla totalità dell'ente – si fonderà su ciò a cui l'ἐπιστήμη λογική si riferisce, vale a dire sul λόγος.

Ripetizione

1) *La logica intesa come riflessione sulla riflessione senza legame con le cose. A proposito del potere di autoriflessione della soggettività e del pensiero puro (Rilke, Hölderlin)*

In questo corso di logica vorremmo incamminarci lungo una via che ci porta ad apprendere il pensiero. Affinché però all'inizio del nostro cammino questa via sia già rischiarata da un po' di luce, dobbiamo almeno già avere una conoscenza approssimativa di ciò che si intende con il termine « logica », secondo la tradizione dalla quale noi tutti proveniamo consapevolmente o inconsapevolmente. Che cos'è la « logica »? Che cosa viene indicato con un termine greco? Che cosa significa per il destino e il corso stesso del pensiero, il fatto che da lungo tempo, se non proprio già dall'inizio, compare nel pensiero occidentale qualcosa come la « logica », intesa come dottrina del corretto pensare? Anticamente la « logica » funziona da ὄργανον, da strumento e attrezzatura con cui è possibile avere a portata di mano il pensiero. Da allora in poi ci si muove in un ordine di idee secondo cui il pensiero rientra nel dominio della « logica », proprio come se questa coappartenenza di « pensiero » e « logica » fosse scritta in cielo fin dall'eternità.

Tuttavia non si è ovunque sicuri di questo ruolo determinante della logica. Di tanto in tanto si insinua un sospetto nei confronti della « logica », anche se è solo un sospetto che riguarda la sua utilità e che rimane perciò un sospetto esteriore; infatti, un qualcosa può essere privo di utilità, essere inutile, ma ciò malgrado può sussistere e anzi ciò che è privo di utilità può perfino essere qualcosa che è infinitamente piú essente [*seiender*] di tutto ciò che è utile messo insieme. Dietro il sospetto che la logica sia inutile dal punto di vista pratico – dato che abbiamo appreso che il vero pensiero è sempre in rapporto con le cose e non è mai il risultato di una logica « astratta » – dietro il timore dell'inutilità della logica sta certamente una piú seria considerazione.

La logica, in quanto dottrina del corretto pensare, è certamente essa stessa un pensiero. « Studiare logica » significa quindi pensare avendo per oggetto il pensiero stesso [*über das Denken denken*]. Qui il pensiero si ripiega su se stesso ed è riflessione. Ora, poiché la logica pensa soprattutto e in generale proprio il pensiero, – e poiché il pensiero che è suo oggetto è pensato senza

alcun rapporto con un ambito oggettuale contenutisticamente determinato e rimane perciò un semplice pensiero che gira su se stesso – ecco allora che la logica, in quanto pensiero che verte sul semplice pensiero, non è solo riflessione, ma è riflessione sulla riflessione, la quale è priva di oggetto, è senza legame con le cose e, inghiottita in un vuoto vortice, si aggira anch'essa nel vuoto. Logica, vale a dire pensare avendo per oggetto il pensiero stesso, riflessione: si tratta di una via errata che ci porta in un labirinto senza uscita. Se infatti già all'interno del rapporto con le cose riflettere su di esse intralcia sia l'agire che la determinazione a decidere, quale conseguenza avrà il pensiero che verte sul pensiero stesso? Come si suol dire la riflessione, il ripiegarsi su se stessi, è « egocentrica », è concentrata sull'io, è egoistica, « individualistica ».

Soltanto questo riguarda la riflessione? Anche un gruppo di persone può riferirsi a se stesso come gruppo, come associazione e come unione, e questo sarebbe in rapporto con la riflessione; un popolo può essere ripiegato su di sé e solo su di sé, e anche questo sarebbe in relazione con la riflessione. Perché infatti la riflessione dovrebbe cessare di esser tale, di riflettere e di essere egoistica se si tratta di molte persone che riflettono insieme e non si tratta soltanto di un individuo solitario che riflette per sé, su di sé e sul suo io? E se invece proprio questo fatto – vale a dire il fatto che i popoli della terra pensano soltanto a loro stessi – fosse la piú colossale riflessione? E se in questa riflessione l'astratto e l'astrazione fossero diventati ciò che provoca un senso di spaesamento? E l'uomo è già scampato alla riflessione, quando ad esempio pensa come cristiano al suo Dio oppure, cosí facendo, pensa ad assicurarsi la propria salvezza? E se solo attraverso questo tipo di sollecitudine per se stessi e attraverso questa forma di incontro con se stessi fosse stato introdotto nella storia universale dell'età moderna il potere di autoriflessione proprio della soggettività e si fosse consolidato in questa forma? Se cosí fosse, il Cristianesimo (il quale – proprio in seguito al pensiero della creazione in cui ha creduto e che ha insegnato, ma che dal punto di vista metafisico risulta modellato sulla τέχνη – rappresenta uno dei motivi principali per l'imporsi della tecnica moderna) avrebbe avuto una parte tanto essenziale nella formazione del predominio dell'autoriflessione della soggettività, che non avrebbe potuto fare nulla per superare questa riflessione. Infatti da che cosa dipenderebbe altrimenti la bancarotta storica del Cristianesimo e della chiesa nella storia universale dell'età moderna? Occorre una terza guerra mondiale per dimostrarlo?

Per quanto riguarda la riflessione le cose stanno proprio in questi termini. Nulla si è fatto per contrastare quel sospetto che intende la riflessione come un girare a vuoto presumibilmente « egoistico » del singolo intorno a se stesso. E cosí l'essenza della riflessione non viene né riconosciuta, né rifiutata nella sua inessenzialità. Forse la riflessione appartiene all'essenza dell'uomo. Forse il guaio della riflessione non sta tanto nel ripiegamento come tale, quanto nella direzione verso cui l'essenza dell'uomo si ripiega e si china. Forse però l'essenza dell'uomo non è soltanto essenzialmente rivolta in una qualche direzione, bensí è proprio in se stessa riflessione, è un ri-volgersi [*Zu-kehr*] originario che è un ri-torno [*Rück-kehr*]; ma si tratta di un ritorno che racchiude in se stesso il fatto che l'inversione di tendenza e ciò che subisce questa inversione prendono il sopravvento e il predominio. Se cosí stanno le

cose, allora ciò che di solito si chiama riflessione e si conosce come riflessione sarebbe solo una particolare forma diversa di riflessione; essa indicherebbe la riflessione della soggettività, nella quale l'uomo si comporta come soggetto che poggia su se stesso e considera ogni ente esclusivamente come « oggetto » e come ciò che è meramente oggettivo [*das Objektive*]. Questo tipo di riflessione, inteso come essenza dell'uomo moderno, vale a dire come intrinseca struttura della soggettività del soggetto, è espressa poeticamente in modo compiuto, e nello stesso tempo esperita a partire dalla sua dimensione metafisica, nella Ottava Elegia Duinese di Rilke.

Da questa elegia appare chiaro che la poesia di Rilke, nonostante alcune differenze, appartiene a quell'ambito che delimita lo stesso stadio della metafisica occidentale che si esprime nel pensiero di Nietzsche. Il fatto che Rilke abbia potuto e dovuto scrivere l'Ottava Elegia Duinese attesta però anche la sua grande sensibilità interiore di fronte al limite cui si trovava di fronte. Il fatto che egli sia rimasto all'interno di questo limite, e che non abbia oltrepassato lo spazio assegnato alla sua collocazione, è piú essenziale e piú innovativo di qualsiasi oltrepassamento dei limiti semplicemente forzato e meramente voluto.

Se però in generale esiste qualcosa come un « superamento » della forma moderna della riflessione, ossia della riflessione della soggettività, questo superamento diventa possibile solo mediante un'altra riflessione, sebbene sembri subito assai contraddittorio ritornare a riflettere mediante la riflessione volendo allontanarci da essa. Se però per « riflessione » si intende pur sempre in qualche modo un pensiero, la vera riflessione dell'essere umano potrebbe consistere proprio in un pensiero ad esso adeguato. Allora dovremmo apprendere il pensiero col rischio di seguire il pensiero, e cosí facendo potrebbe sembrare che il pensiero giri a vuoto su se stesso, senza attingere un fondamento e tendere ad un fine.

È correndo questo rischio che cerchiamo di apprendere il pensiero; il tentativo di pensare insieme ogni frase è già un apprendere di questo tipo, il quale non inizia solo dopo aver assimilato le lezioni introduttive. Apprendere il pensiero significa soltanto pensare e nient'altro; che cosa pensiamo quando pensiamo « soltanto »? Ci incamminiamo verso ciò che per il pensiero è da pensare. Esso si mostra a noi quando pensiamo soltanto, vale a dire quando pensiamo in modo puro. Pertanto, finché pensiamo sempre a cose e pensiamo rimanendo all'interno di un ambito oggettuale particolare, restiamo sul piano delle cose, vale a dire alla superficie. Quindi finché pensiamo a cose, non ci muoviamo ancora in direzione di ciò che, nel puro pensiero, si apre verso questo stesso pensiero, proprio perché è destinato [*zugedacht*] al pensiero e solo ad esso. Dunque lo stesso pensiero puro si volge verso la propria profondità aprendosi verso di essa; in essa trova ciò che deve esser pensato [*das Zu-denkende*] e unicamente là, nella profondità, trova ciò che è piú profondo.

Il pensiero quindi non sarebbe affatto un'attività che si svolge in se stessa e che ogni volta ha bisogno di procurarsi una cosa che gli venga data come oggetto, in modo che cosí esso avrebbe un appiglio e troverebbe un sostegno. Tutte le solide basi, che forniscono una base di oggettività [*das Objektive*] ai soggetti, sarebbero solo piani superficiali che celano all'uomo la profondità verso cui il pensiero in quanto tale si apre, perché esso proprio in quanto

pensiero si riferisce di per se stesso e non secondariamente a ciò che è piú profondo; il pensiero infatti è attirato da ciò che è piú profondo e si trova in rapporto con esso. In una delle sue Odi brevi, che costituiscono il proemio della sua poesia innica ed elegiaca, Hölderlin pronuncia queste parole:

« Chi ha pensato il piú profondo, ama il piú vivo » (Socrate e Alcibiade).

Siamo tentati di credere che « il piú profondo » sia qualcosa di immediatamente rintracciabile, in modo che noi lo possiamo cercare con l'aiuto del pensiero e considerarlo un oggetto del comprendere. Ma il piú profondo è tale solo *se abbiamo* già pensato, è tale se semplicemente abbiamo *solo* pensato. Ma chi ha già pensato ha smesso di pensare; come è possibile allora che questi si possa aprire verso il piú profondo? Questo i Greci lo sapevano certamente e assai meglio di noi. Chi ha già pensato non ha mai finito di pensare e non smette mai di pensare; al contrario chi ha già pensato solo allora comincia a pensare e pensa veramente. Quanto piú puro è il modo in cui l'uomo ha pensato, tanto piú ferma è la sua decisione di imboccare la via del pensiero e di essere un uomo pensante; è proprio come chi vede solo dopo aver visto chiaramente. È singolare notare come qui soltanto la fine sia l'autentico inizio. Chi ha pensato, chi è pervenuto al pensiero, si trova in esso e muove a partire da esso, questi ha già pensato il piú profondo, che non è mai qualcosa che si trova in un luogo lontano.

« Chi ha pensato il piú profondo, ama il piú vivo. »

Questo verso sembra voler dire che l'amore per il piú vivo è la conseguenza del pensiero, come se questo amore comparisse dopo che il pensiero si fosse attuato. Invece – se prestiamo ascolto a questo verso con un orecchio piú attento – il pensiero stesso è l'amore, vale a dire è proprio l'amore per « il piú vivo », è l'amore per la vita in cui ogni vivente ha concentrato se stesso. L'amore è un pensiero, o piuttosto il pensiero è amore? Sentiamo dire che l'amore è un « sentimento » e che il pensiero è privo di sentimento. La psicologia distingue nettamente tra loro il pensare, il sentire, il volere, e « classifica » i « fenomeni psichici ». Si ritiene anche – e da un certo punto di vista con ragione – che il pensiero è tanto piú integro ed esatto quanto meno è guidato e turbato dagli stati d'animo e dai sentimenti. Ma se il pensiero deve poter condurre all'amore, dovrà essere un pensiero con una particolare tonalità emotiva e quindi un pensiero caratterizzato da un « tono sentimentale », ossia un pensiero con delle « emozioni », un « pensiero emotivo ». Ma, se è vero che il piú profondo si raggiunge solo nel pensiero e si apre solo al pensiero, se si vuole che ciò che è da pensare venga incontro al pensiero, allora tutto non dipende forse soltanto dal pensare, vale a dire dal pensare puramente?

Leggiamo il verso di Hölderlin seguendo l'intonazione suggerita dalla struttura e dal ritmo del verso:

« Chi ha pensato *il piú profondo*, ama *il piú vivo* ».

Ma – seguendo la misteriosa inesauribilità di simili versi, che parlano sempre anche al di là di quel che dicono i poeti – è bene che noi accentuiamo il verso anche in questo modo:

« Chi il piú profondo *ha pensato, ama* il piú vivo ».

I verbi « ha pensato » e « ama » si trovano in una immediata prossimità, tanto da essere la stessa cosa, non però nel senso di una vaga uniformità, ma nel senso di ciò che è semplicemente congiunto nella sua unità, la quale viene indicata come pensiero e come vita, pur rimanendo tuttavia inespressa.

2) *Le espressioni ἐπιστήμη λογική, φυσική, ἠθική*

Cerchiamo di apprendere il pensiero, che qui abbiamo nominato o forse intravisto solo da lontano, apprendendo proprio « *il* pensiero ».

Riusciamo a farlo con la « logica »? Che cos'è la « logica »? È l'ἐπιστήμη λογική, la scienza del λόγος e di ciò che concerne il λόγος. Il termine ἐπιστήμη significa avere un sapere intorno a qualcosa [*das Sichverstehen auf etwas*]. Al tempo della nascita e dello sviluppo della « logica » nel mondo greco, la parola ha lo stesso significato del termine τέχνη ed è ad esso strettamente connesso. Traduciamo τέχνη con « l'intendersi di qualcosa » [*das Sichauskennen in etwas*].

L'accenno all'affinità, anzi all'identità di significato tra le due parole greche ἐπιστήμη e τέχνη non dice molto. Ma se consideriamo che l'ἐπιστήμη è l'origine storica della scienza occidentale e delle forme occidentali del sapere in generale e se pensiamo che ha trovato il suo compimento nella sua forma moderna, allora l'accenno all'affinità di significato tra ἐπιστήμη e τέχνη ha un'importanza diversa. Dietro questo dato di fatto, che riguarda la storia della lingua, si cela la predeterminazione dell'essenza tecnica dell'intero sapere occidentale, nella cui conformazione svolge un ruolo essenziale il pensiero ebraico-cristiano della creazione, e proprio nella forma concettuale tardo-greca e romana.

Ora, prima di spiegare piú esattamente l'espressione ἐπιστήμη λογική e ciò che essa indica, prestiamo attenzione al fatto che essa affiora insieme ad altre due: ἐπιστήμη φυσική e ἐπιστήμη ἠθική. Che cosa ricaviamo da questo rimando per la comprensione di ciò che significa ἐπιστήμη? Questo termine indica un tipo di sapere che si rivolge all'ente nella sua totalità. La φύσις, correttamente intesa, non comprende soltanto ciò che noi chiamiamo « natura », differenziandola dalla storia; alla φύσις appartengono anche la storia, l'uomo e gli dei. φύσις significa la totalità dell'ente. L'ἐπιστήμη φυσική è il sapere della totalità dell'ente, ma in modo diverso dalla fisica moderna.

Tuttavia però l'ἐπιστήμη ἠθική sembra rivolgersi solamente ad un ambito speciale o di volta in volta particolare dell'ente. Il termine ἦθος significa abitazione, dimora, intendendo l'abitare dell'uomo, la sua dimora in mezzo alla totalità dell'ente. L'ἐπιστήμη ἠθική, « l'etica » – termine che qui viene

pensato in modo ampio ed essenziale – cerca di comprendere come l'uomo si mantenga in questa dimora e come in essa si comporti. L'ἦθος è l'atteggiamento presente in ogni comportamento che caratterizza il dimorare in mezzo all'ente. L'« etica » non riguarda l'uomo in quanto è un oggetto speciale tra oggetti, ma considera l'uomo dal punto di vista del rapporto che la totalità dell'ente ha con l'uomo e che a sua volta l'uomo ha con la totalità dell'ente. Cosí in un certo qual modo, l'uomo è al centro della totalità dell'ente, ma non è il centro dell'ente nel senso che non è il fondamento che lo sorregge. In ogni caso però anche l'etica, benché tratti solo dell'uomo anche se da un altro punto di vista e in un'altra maniera, si rivolge alla totalità dell'ente proprio come l'ἐπιστήμη φυσική.

Ora, come stanno le cose con la terza ἐπιστήμη che abbiamo citato accanto alla fisica e all'etica, come stanno le cose con l'ἐπιστήμη λογική, con la logica?

c) *Λόγος e ἦθος. La funzione universale svolta dal λόγος in quanto* ratio *e ragione nel determinare l'essere dell'uomo e il conseguente compimento di queste determinazioni nella « volontà di potenza » (Nietzsche)*

La parola λόγος nell'espressione ἐπιστήμη λογική significa la stessa cosa che « asserzione » [*Aussage*], enunciato. L'espressione λέγειν τι κατά τινος significa « asserire qualcosa su qualcos'altro », enunciarlo, stabilirlo e quindi fissarlo e mostrarlo. L'elemento essenziale nel λόγος, nell'asserire e nell'enunciare, è costituito dal dire nel senso del rendere manifesto che fa vedere e lascia cogliere l'ente di volta in volta in questione come esso è. Il dire porta e pone davanti a noi ciò che viene detto e ciò che nel detto è mostrato, ce lo pone davanti e lo affida a noi. L'aspetto essenziale del λόγος, dell'asserzione e dell'enunciazione, non sta affatto nel dire nel senso di parlare o nel senso della comunicazione linguistica. Ciò emerge già dal fatto che la parola greca λόγος, nel suo vero significato, immediatamente non ha niente a che fare con il linguaggio e il discorso. In che senso le cose stiano in questi termini e che cosa comporti questo fatto per l'essenza del λόγος – vale a dire per la comprensione della sua essenza, ma anche per la sua incomprensione e conseguentemente per l'origine della « logica », del suo ruolo e dei suoi limiti – ci risulterà chiaro solo in seguito. Soprattutto dovremo considerare quando avviene e come avviene che le parole λέγειν e λόγος acquistino l'innegabile significato di dire e asserire, nonostante il significato originario non implichi il riferimento al dire e al linguaggio.

Prima ancora però occorre connettere in modo giusto con le definizioni precedentemente date della « fisica » e dell'« etica » la definizione della logica come ἐπιστήμη λογική, come intendersi di quell'ambito che riguarda l'asserire e l'enunciare.

Sebbene in modo diverso, fisica ed etica hanno entrambe il tratto fondamentale di un sapere intorno all'ente nella sua totalità. Sono orientate verso quest'unica totalità, vale a dire sono *versus unum*, sono universali nel vero senso della parola. Fisica ed etica sono sempre un certo tipo di sapere che

riguarda la totalità dell'ente. Queste affermazioni valgono anche per la « logica »? E se sí, in che senso vanno intese? Il λόγος, l'asserire, l'enunciare e il giudicare, in quanto è una attività propria dell'uomo, è presente solo in un ambito particolare dell'ente, nell'ambito proprio dell'esser-uomo e non si trova ad esempio nelle piante, nelle pietre e neppure negli animali. L'asserire e l'enunciare non è qualcosa che si possa incontrare ovunque in ogni ente e che quindi si possa trovare normalmente e universalmente nell'ente. Questa precisazione vale però anche per l'ἦθος, il quale – proprio in quanto è quell'atteggiamento che caratterizza il dimorare dell'uomo in mezzo all'ente – riguarda soltanto l'uomo. Ma l'ἦθος concerne l'uomo sia per il fatto che egli è *nell'*ἦθος e che per mezzo di esso è in rapporto con la totalità dell'ente, sia per il fatto che questa totalità riguarda a sua volta espressamente l'uomo. Ma una cosa simile non potrebbe valere anche per il λόγος, dal momento che esso, in quanto asserire ed enunciare, è un comportamento che può riferirsi ad ogni ente e che in qualche modo implica sempre anche la totalità dell'ente, persino là dove l'asserire incontra l'indicibile? Tuttavia l'indicibile e impronunciabile è il non piú dicibile e il non piú pronunciabile solo in riferimento all'asserire. Con il λόγος quindi le cose sembrano andare diversamente che con l'ἦθος. Certamente l'asserire può essere riferito ad ogni ente, ma di per sé è soltanto un comportamento particolare e singolare nell'insieme dei modi di comportarsi che costituiscono l'atteggiamento che caratterizza il dimorare dell'uomo in mezzo all'ente. Da questo punto di vista il λόγος è solo un caso particolare fra tutti i comportamenti umani possibili.

Il λόγος, inteso come comportamento assertorio, rientra nell'ἦθος; quest'ultimo è l'atteggiamento che domina ogni comportamento. Di conseguenza l'etica, in quanto è un sapere che concerne il comportamento umano nei suoi diversi atteggiamenti, è un sapere piú ampio che include la logica. Per cosí dire la « logica » è un'etica particolare, l'etica del comportamento assertorio, l'etica del λόγος, dell'asserire e dell'enunciare. Se questo è vero, viene meno ogni ragione di equiparare la logica agli altri due tipi di sapere, la fisica e l'etica, o addirittura di anteporla ad essi. L'uomo è caratterizzato dall'ἦθος nella misura in cui è visto nei suoi rapporti e nei suoi modi di comportamento universali nei confronti della totalità dell'ente e in questo senso è pensato a partire dal tutto. Pertanto possiamo dire a buon diritto che nell'ambito della totalità dell'ente l'uomo è quell'ente la cui essenza è contrassegnata dall'ἦθος.

Ora però ci imbattiamo in un fatto che risulta singolare, se visto alla luce dell'essenza dell'uomo appena delineata, vale a dire il fatto che nel mondo greco, e da allora in poi lungo tutta la storia occidentale, l'uomo viene definito come τὸ ζῷον λόγον ἔχον, l'essere vivente che ha come elemento caratterizzante il dire e l'asserire. Questa definizione dell'uomo, che fa riferimento al λόγος, viene coniata per differenziare l'uomo dall'animale. Considerato dal punto di vista del λόγος l'animale è il ζῷον ἄλογον, l'essere vivente privo di λόγος; l'α, il « senza », non significa qui una mancanza, un'insufficienza o una privazione. La privazione si dà anzi solo là dove ciò che si cerca risulta assente, e quindi all'interno di quel modo di considerare il vivente proprio degli esseri viventi. All'animale è precluso il λόγος, anche se gli animali possono essere « intelligenti » (e la psicologia moderna, incorrendo in un singolare disconosci-

mento dei rapporti piú semplici, può compiere ricerche diligenti sull'« intelligenza » degli animali). L'uomo è caratterizzato dal λόγος. Il λόγος è ciò che l'uomo possiede di piú essenziale.

Ma, in base a quanto è stato detto precedentemente, dovremmo attenderci una caratterizzazione dell'essere umano che dica: ἄνθρωπος ζῷον ἦθος ἔχον, l'uomo è quell'essere vivente, il cui elemento piú proprio e caratterizzante è l'ἦθος. Invece è il λόγος ad avere l'innegabile primato sull'ἦθος. L'essenza dell'uomo occidentale si acquisisce coniando la definizione ζῷον λόγον ἔχον. Nella definizione romana, e non soltanto nella traduzione latina, si dice: *homo est animal rationale*; l'uomo è l'essere vivente razionale. Se teniamo conto del rapporto che i termini *ratio* e λόγος hanno con il pensiero e dell'equivalenza dei due termini, potremmo anche dire: l'uomo è l'animale pensante. Se intendiamo il pensiero come quella forma che realizza il sapere, sia l'ἐπιστήμη che la τέχνη, potremmo dire che l'uomo è l'animale astuto e intelligente. È facendo riferimento a questa essenza dell'uomo e all'interno della prospettiva della metafisica moderna che il giovane Nietzsche ha scorto precocemente il progetto della sua successiva metafisica della volontà di potenza e lo ha proposto. Nell'estate del 1873 il ventinovenne Nietzsche scrisse un saggio intitolato *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Il saggio è stato pubblicato per la prima volta solo piú tardi (nel 1903) tra gli scritti postumi;[1] esso inizia con il seguente periodo:

« In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto piú tracotante e menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura la stella si irrigidí e gli animali intelligenti dovettero morire ».

In che misura Nietzsche nella metafisica che egli successivamente svilupperà si attenga alla concezione dell'uomo che qui viene tratteggiata e insieme la radicalizzi nel pensiero dell'oltreuomo [*Übermensch*], è cosa che ora non possiamo discutere. Ci basta vedere almeno a grandi linee che dall'inizio della metafisica occidentale fino al suo compimento l'essenza dell'uomo è concepita in base al λόγος e il λόγος è interpretato come pensiero. In che senso dobbiamo comprendere questo elemento caratterizzante del λόγος, in che misura qui il λόγος resti un termine polisenso, che cosa comporti tutto questo per la storia e l'essenza dell'uomo occidentale e per il suo modo di essere storico, a tutto ciò si accenna qui solo in forma di interrogativi. È obbedendo ad un destino, che porta il λόγος a dispiegare e a non dispiegare la sua essenza nella storia occidentale e nella storia del mondo in generale, che la « logica » e la sua storia prendono forma.

[1] F. NIETZSCHE, *Werke*, cit., Bd. X, p. 189 s. [*Opere*, cit., vol. III, t. II, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, p. 355 (*N.d.T.*)].

Ripetizione

3) *A proposito del dominio della riflessione e della soggettività. Il problema della profondità del pensiero puro e del ri-torno (Rilke, Hölderlin)*

Quanto è stato precedentemente detto avrebbe dovuto dar luogo a tre considerazioni: due sul pensiero e la terza sulla dottrina del pensiero, sulla logica in quanto ἐπιστήμη λογική.

Il pensiero è stato delineato in primo luogo in riferimento alla riflessione, in secondo luogo in rapporto con la profondità che gli è propria. Noi oggi conosciamo la riflessione solo come riflessione della soggettività. Pertanto temiamo che, considerando abitualmente la soggettività uguale all'egoità dell'io singolo, la riflessione sia il terreno su cui nasce l'individualismo e l'egoismo. Ma occorre notare che in questa essenza della riflessione, intesa come ostinazione egoistica, possono essere coinvolti ed irretiti non solo i singoli uomini, bensí interi gruppi e comunità, nazioni e popoli, anzi l'intera umanità sulla terra. Il movimento di ritorno che caratterizza l'atteggiamento riflettente non ha necessariamente bisogno di incontrare un « io » isolato e separato, bensí incontra sempre un sé [*Selbst*]. Ma l'io e il sé non sono la stessa cosa. Non c'è soltanto l'io-stesso, ma c'è anche il tu-stesso, il noi-stessi e il voi-stessi. Per definire ogni volta l'essenza della riflessione è importante il modo in cui viene definita l'essenza [*Selbstheit*] del sé [*Selbst*] e viceversa.

Ora ogni pensiero pensa ciò che pensa pensando nello stesso tempo anche se stesso e riferendo a colui che pensa il proprio pensiero e ciò che ha pensato insieme a lui. In che modo infatti ciò che pensiamo potrebbe essere ciò che è destinato a noi per esser pensato? Resta però il problema di vedere come venga pensato ciò che è pensato, di vedere se è pensato solo come ciò che ci sta di fronte [*Gegenstand*] e come oggetto [*Objekt*]. Rimane da vedere come qui colui che pensa conosca se stesso, se si conosca solo come io e come soggetto. Se è cosí, se tutto ciò che viene posto di fronte a noi [*Vorgestellte*] viene ricondotto ad un soggetto che poggia su se stesso, allora ogni rappresentare [*Vorstellen*] e ogni portare davanti a sé equivale veramente ad un afferrare oggetti nei singoli casi. E allora Rilke, che canta l'epoca del compimento della soggettività ormai giunta alla fine, può pronunciare quei versi straordinariamente felici e tuttavia segnati da un profondo senso di smarrimento che costituiscono l'inizio dell'Ottava Elegia Duinese:

> « Con tutti gli occhi vede la creatura
> l'aperto. Gli occhi nostri soltanto
> son come rivoltati e tesi come trappole
> tutt'intorno a lei, intorno al libero suo uscire.
> Ciò che *è* fuori, solo dal volto animale
> lo sappiamo ».

Riflettiamo un momento su quel che queste parole esprimono: « Ciò che è fuori, solo dal volto animale lo sappiamo ». Soltanto « la creatura », vale a dire l'animale e non certo la creatura di Dio cristianamente intesa, vede l'aperto

[*das Offene*]. L'uomo invece desume dall'animale il sapere che concerne l'aperto. Questo pensiero non è certo espresso qui incidentalmente. Esso sorregge tutta l'autentica poesia di Rilke e contiene un giudizio decisivo per quanto riguarda il pensiero dell'uomo in quanto soggetto, la cui essenza viene ora inverata storicamente e universalmente. Gli uomini di oggi, invece di sprecare vane chiacchiere su questo poeta, dovrebbero finalmente meditare seriamente per una volta su queste parole, per vedere espresso qui il compimento di un erramento che proviene da lontano e che ha origine in un disconoscimento dell'essenza della riflessione, vale a dire del pensiero. Nel determinare l'essenza della riflessione dobbiamo domandarci per prima cosa da dove parte il movimento del pensiero e dove ritorna, dobbiamo chiederci in che modo il pensiero è ripiegato su di sé, in modo da avere in se stesso il tratto fondamentale del ri-torno [*Rück-kehr*].

Ma per trovare la « prospettiva » adatta, in cui collocare tutte queste domande che riguardano il pensiero caratterizzato come riflessione, è necessario prestare attenzione alla dimensione che il pensiero raggiunge in quanto pensiero e all'interno della quale esso stesso si muove. Occorre considerare la profondità che è propria del pensiero puro, dalla quale il pensiero stesso riceve l'impronta della sua essenza. Siamo soliti pensare « la profondità » [*die Tiefe*] per lo piú solo in opposizione all'altezza [*die Höhe*), e quindi anche in relazione al fondo e al basso. Ma l'essenza della profondità è un'altra cosa; parliamo ad esempio di un « bosco profondo » [*tiefer Wald*], intendendo un bosco vastamente esteso. La profondità è la vastità [*die Weite*] che si apre occultandosi, che indica verso un nascondimento sempre piú luminoso e che in esso si raccoglie. In questo senso la frase di Hölderlin sopra citata potrebbe essere solo un accenno e non una vera e propria risposta alla domanda sulla profondità che è propria del pensiero puro.

« Chi ha pensato il *piú profondo*, ama il *piú vivo.* »

L'interpretazione di questo verso può essere unita all'altra interpretazione, che si basa su una diversa accentuazione che risuona nel verso stesso insieme alla precedente:

« Chi il piú profondo *ha pensato, ama* il piú vivo ».

Chi ha pensato pensa per la prima volta, cosí come colui che ha visto solo allora vede. Il passato è il vero presente e quest'ultimo è il futuro. Il vero pensiero è il vero amore ed è il sentirsi a casa nel fondamento essenziale di tutti i rapporti: è ri-torno [*Rück-kehr*]. Solo quando il pensiero ha pensato il piú profondo, vale a dire comincia a pensare e da allora in poi pensa ciò che veramente ed unicamente va pensato, solo allora si può parlare originariamente di un movimento di ritorno su se stesso che è proprio del pensiero e che costituisce la riflessione originaria.

4) *La logica come dottrina dell'asserzione (concetto, giudizio, deduzione).* Λόγος, ratio, *ragione: il significato universale della logica nella determinazione dell'essenza dell'uomo. L'equivalenza di pensiero e logica come origine del destino dell'Occidente*

Se ora però conosciamo qualcosa circa la profondità assegnata al pensiero e circa la riflessione che gli è originariamente propria, possiamo forse dire allo stesso modo che conosciamo qualcosa di essenziale sull'essenza del pensiero per mezzo della logica, che fin dall'antichità è ritenuta « la dottrina del pensiero »? Che cos'è la logica? Troviamo la dottrina del pensiero classificata sotto il nome di ἐπιστήμη λογική, l'avere un sapere intorno al λόγος. Questa espressione non è una semplice etichetta dietro la quale si cela qualcosa di diverso da quello che dice. Dicendo « logica » si è già deciso che il pensiero è pensato come λόγος, ma il λόγος è inteso in un modo tutto particolare. Tutte queste cose non sono affatto ovvie. Nella identificazione del pensiero col λόγος si nasconde l'origine di un destino dell'Occidente; questo destino si nasconde qui invisibilmente, senza strepito, senza annunciatori e senza strilloni, al punto che sembra, come è sembrato per millenni, che in esso non vi sia proprio nulla che meriti attenzione. Inoltre l'ἐπιστήμη λογική, la logica, è chiamata cosí in connessione con gli altri due modi della ἐπιστήμη, l'ἐπιστήμη φυσική e l'ἐπιστήμη ἠθική. Entrambe, benché in modo diverso, si riferiscono alla totalità dell'ente. La « fisica » e l'« etica » propongono un sapere che si sviluppa in una direzione universale. Questa caratterizzazione vale anche per quel particolare tipo di sapere che tratta del λόγος? Per la « logica » il λόγος è il λέγειν τι κατά τινος, vale a dire è l'asserire qualcosa su qualcos'altro. Nella concezione romana e medioevale il λόγος viene concepito come *enuntiatio*, enunciazione; è insieme *propositio*, posizione preliminare, formulazione ed è quindi inteso come *recta determinatio iustorum*, come corretta determinazione del giusto, vale a dire come *iudicium*, giudizio; λόγος è asserire, è enunciare, è giudicare. Gli elementi del giudizio sono i concetti. Ma a loro volta i giudizi sono connessi tra di loro in forma di deduzioni (« conclusioni »). La logica, in quanto è la dottrina dell'asserzione, ossia del giudizio, è nello stesso tempo la dottrina del concetto e della deduzione. Il giudicare e l'asserire non sono però un comportamento particolare dell'uomo, bensí uno tra i possibili modi di comportarsi dell'uomo. Ma i modi di comportarsi dell'uomo li discute l'« etica », in quanto li considera a partire dall'ἦθος dell'uomo, vale a dire a partire da un atteggiamento unitario che consiste nel suo dimorare in mezzo all'ente. Possiamo perciò intendere la « logica » come un ramo dell'etica. Essa è l'etica del comportamento assertorio. Di conseguenza, a differenza dell'etica e della fisica, manca alla « logica » il tratto universale.

Secondo la determinazione dell'uomo in base all'ἦθος precedentemente richiamata, la definizione dell'uomo dovrebbe essere la seguente: ἄνθρωπος ζῷον ἦθος ἔχον, l'uomo è l'essere vivente che ha l'ethos ed è da esso caratterizzato. Invece presso i Greci la definizione dell'essenza dell'uomo suona: ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, l'uomo è l'essere vivente che ha il λόγος e dal λόγος è caratterizzato. Non dovrebbe avere allora di conseguen-

za anche la « logica », in quanto scienza del λόγος, un carattere peculiare almeno equivalente all'etica, se non addirittura superiore ad essa?

La « definizione » dell'essere umano, che afferma che l'uomo è l'essere vivente che ha il λόγος, esprime il tratto che contraddistingue l'uomo, il cui destino è la storia universale dell'umanità, caratterizzata in senso occidentale. Noi conosciamo la definizione greca nelle formulazioni che sono state date successivamente: *homo est animal rationale*, l'uomo è l'essere vivente razionale. Il λόγος è diventato *ratio*, e la *ratio* si è trasformata in ragione. La caratteristica della facoltà razionale è il pensiero. L'uomo, in quanto *animal rationale*, è l'animale pensante; secondo l'espressione di Rilke egli è l'animale che accerchia le cose con le trappole, che si apposta intorno ad esse per catturarle. Possiamo dire che la definizione citata è la determinazione metafisica dell'essenza dell'uomo; l'uomo che si trova sotto il dominio della metafisica, esprime in questo modo la sua essenza. Non molto tempo fa, Nietzsche, l'ultimo pensatore della metafisica, ha fatto sua questa definizione dell'essenza dell'uomo: l'uomo è l'animale intelligente, l'animale che conosce. Un saggio, scritto dal ventinovenne Nietzsche a Basilea nel 1873 ma pubblicato solo nel 1903 dopo la sua morte, inizia con queste parole:

« In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto piú tracotante e menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura la stella si irrigidí e gli animali intelligenti dovettero morire ».

Eppure questa interpretazione dell'uomo fu per il vero Nietzsche, per il Nietzsche posteriore, una anticipazione. In seguito Nietzsche vi ha contrapposto la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico; nel periodo in cui Nietzsche compone il suo *Zarathustra* e si avvicina al suo unico pensiero – ogni pensatore pensa un unico pensiero – riconosce che l'uomo quale è stato finora, l'*animal rationale*, è certamente un animale, ma è un « animale non ancora determinato » nella sua essenza. Occorre allora cogliere in modo determinante l'essenza della *ratio* che determina l'animale uomo, seguendo la direzione che emerge a tratti già nel pensiero moderno. L'essenza della ragione, vale a dire della soggettività, non è piú costituita solamente dal pensiero e dall'intelletto, ma dalla volontà; perché è nella volontà, nel volere se stessi, che giunge a compimento il porsi su se stesso proprio dell'uomo, vale a dire la soggettività. Secondo Nietzsche però la volontà è volontà di potenza. L'uomo è l'animale che è caratterizzato dalla volontà di potenza intesa come volontà pensante e in questo modo egli risulta determinato nella sua essenza metafisica. L'uomo – questo animale che vuole – è quindi secondo Nietzsche un « rapace » [*Raubtier*]. Come è vicina a questa definizione l'immagine rilkiana dell'animale che pone trappole e si apposta per catturare la preda! L'uomo, pensato in questi termini come colui che è voluto e che vuole se stesso, va oltre l'uomo quale è stato finora concepito, si colloca al di là dell'animale puramente intelligente. In quanto va oltre l'uomo quale è stato finora, il futuro uomo della metafisica è « l'oltreuomo » [*der Übermensch*], l'uomo come uomo della volontà di potenza.

Se quindi il λόγος è diventato *ratio*, la *ratio* è diventata ragione e quest'ul-

tima è diventata volontà pensante – e se questa volontà intesa come volontà di potenza costituisce l'essenza dell'uomo e anzi l'essenza dell'essente in quanto tale nella sua totalità – ecco allora che anche la « logica » in quanto dottrina del « logos » ha un'importanza altrettanto universale quanto la fisica e l'etica.

§ 3. *Logica e λόγος. La disciplina e la « cosa » di cui essa tratta. La logica e la metafisica occidentale*

a) *La provenienza della tripartizione di logica, fisica ed etica come discipline scientifiche in filosofia e il destino della metafisica occidentale*

In tre termini « logica », « fisica », « etica » nominano tre modi e tre diverse direzioni in cui si può avere un sapere della totalità dell'ente. Ma queste tre direzioni del sapere universale vengono accostate arbitrariamente oppure scaturiscono da una coappartenenza nascosta che le mette in rapporto tra loro? Intuiamo qualcosa di una simile coappartenenza, anche se non vediamo ancora chiaramente da dove essa provenga, in che cosa si fondi e quale sia la scaturigine principale, il « principio » unitario di queste tre direzioni. Se questi tre termini e soprattutto ciò che essi indicano sono tutti riconducibili ad un principio unitario, essi rappresentano anche una articolazione e una suddivisione di questa unità. Solo nella prospettiva di questa unità può essere stata effettuata la tripartizione.

Sulla provenienza di questa tripartizione possediamo la testimonianza di Sesto Empirico, uno scrittore di cose filosofiche che visse intorno al 200 dopo Cristo. Nello scritto *Adversus Mathematicos*, libro 7, § 16, egli dice quanto segue:

ἐντελέστερον δὲ [λέγουσιν τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας]... οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

« Ma in modo piú completo [piú compiuto] (definiscono le parti della filosofia) quelli che dicono che, per quanto riguarda la filosofia, quell'unica cosa [che la costituisce] è ciò che appartiene alla φύσις, ma anche ciò che concerne l'ἦθος e infine ciò che riguarda il λόγος. Fra quelli che la pensano in questo modo però Platone è quello da cui deriva propriamente la possibilità (di guardare unitariamente questi tre punti di vista), in quanto egli ha trattato delle molte cose che concernono la φύσις, delle molte che concernono l'ἦθος, ma anche delle cose non minori e non meno importanti che concernono il λόγος. Assai piú espressamente però, [cioè usando quei termini propriamente come titolazioni e avendoli stabiliti e fissati in quanto

tali] adottano la suddivisione richiamata quelli che seguono Senocrate, quelli che provengono dal Peripato e inoltre quelli che vengono dalla Stoà. »

I tre termini « logica », « fisica », « etica » costituiscono nella loro tripartizione la suddivisione della filosofia che è divenuta dominante da Platone in poi. Stando però alla testimonianza citata, questa suddivisione non è stata fatta dallo stesso Platone; al contrario il suo pensiero ha dischiuso nuove prospettive e nuove connessioni riguardo al λόγος, alla φύσις e all'ἦθος, che permettono di cogliere prima di tutto l'unità nella tripartizione e di comprenderla propriamente laddove si tratta di fissare e di rendere disponibile per la conoscenza e la ricerca scientifica ciò che i pensatori hanno già pensato. Ciò accade ogni volta che al pensiero di un pensatore tocca quel destino assai discutibile, secondo cui ciò che egli ha pensato viene elaborato in modo scolastico in una cosiddetta « scuola », per poi venire assimilato in una forma irrigidita e cristallizzata. Secondo quanto dice Sesto Empirico, è stato Senocrate a stabilire espressamente la suddetta tripartizione della filosofia, piú esattamente ad aver riferito a se stesso questa tripartizione e ad essersi posto in relazione con essa. Dopo Speusippo Senocrate fu il primo dei due scolarchi dell'« Accademia » fondata da Platone e diretta per due decenni da Platone stesso. Sulla natura di questa originaria fondazione da parte di Platone difficilmente si può dire qualcosa di certo. Essa era essenzialmente consacrata al culto delle Muse, praticava la filosofia come punto centrale in cui confluivano le discipline tradizionali del sapere (matematica, astronomia, scienza della natura) nella forma di lezioni e di dialoghi. L'Accademia non fu una associazione di dotti nel quadro di un'organizzazione della ricerca scientifica e non fu neppure una « scuola di saggezza ». Occorre osservare che è dai tempi della fondazione dell'Accademia da parte di Platone e della parallela fondazione della « Scuola peripatetica » da parte di Aristotele che quel pensiero, che solo allora venne caratterizzato col nome di φιλοσοφία, entra espressamente in relazione con ciò che noi chiamiamo « scienze ». Da allora in poi questo processo di intersecazione della filosofia con le scienze diventa determinante sia per la stessa « filosofia » che per « le scienze » vere e proprie. Da allora in poi, si susseguono tentativi sempre nuovi di pensare la filosofia come un genere di « scienza », come la « scienza », piú generale, piú rigorosa, piú alta. Qui però si corre il rischio di valutare ciò che è piú originario di ogni tipo di « scienza » intesa nel senso di τέχνη alla luce di ciò che è scaturito da questa origine. Accade che quel che è solo la conseguenza di un fondamento e che può essere solo tale, vale a dire « la scienza », si impossessa del fondamento, vale a dire della filosofia, capovolgendo cosí il rapporto che intercorre tra il fondamento e la sua conseguenza. Ciò che è derivato cerca di sottomettere a sé e di dominare ciò da cui esso stesso dipende. Si nasconde qui quel singolare destino, secondo cui da Platone ed Aristotele in poi il pensiero che si sviluppa come « filosofia » non ha potuto ritornare da solo al suo fondamento essenziale, per ricevere da questo stesso fondamento e solo da esso il sigillo della sua essenza, vale a dire il sigillo del suo mistero. Questa autoestraneazione della filosofia ha come conseguenza che, anche là dove si vuole evitare una identificazione di filosofia e scienza, la filosofia viene comunque caratterizzata da un punto di vista ad

essa estraneo, ad esempio come un genere di « arte », o come un genere di « poesia ». Si parla di « poesia concettuale » e di « filosofi poeti ». La filosofia è intesa come una specie di professione di fede oppure come una « visione del mondo » [*Weltanschauung*]. C'è nel mondo un timore terribile e difficilmente comprensibile a pensare la filosofia solo come filosofia e a seguire questo pensiero là dove è necessario e nella misura in cui è necessario. Il pensiero, che si nasconde nella « filosofia », risulta separato come da fratture incolmabili da tutto ciò che abbiamo detto, « scienza » compresa. Occorrerà un lungo cammino per liberare dai soliti fraintendimenti il pensiero autentico, che noi per brevità e con una accentuazione tutta particolare chiamiamo « *il* pensiero ».

Poiché però da Platone in poi anche la filosofia, al modo delle discipline conosciute dalle scienze, è stata suddivisa e resta suddivisa in discipline, sembra che quel che entra a far parte delle discipline sia nella sua essenza tanto sicuro e chiaro quanto le stesse discipline sono rigorose e certe nel loro campo.

Ma non facciamoci trarre facilmente in inganno da quel che si nasconde nella validità di tali semplificazioni e nel ruolo delle discipline. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che insieme alla disciplina è fissato in modo piú o meno definitivo un ventaglio di problemi possibili e quindi di direzioni e di possibili vie di ricerca. Il campo oggettuale dominato dalla disciplina si trova quindi racchiuso nella disciplina stessa. Le cose, delle quali la disciplina si occupa, possono essere espresse solo per quel tanto e nella misura in cui la disciplina e il suo apparato metodologico lo permettono. La disciplina e la sua validità costituiscono il criterio con cui si stabilisce se e come una cosa possa diventare l'oggetto possibile di una scienza e possa essere un oggetto pertinente di ricerca. Le discipline dominanti sono come dei filtri che lasciano passare solo certi determinati aspetti delle cose. Che cosa appartenga alla « cosa in questione », non lo decide la cosa stessa, il suo fondamento oggettivo e la sua « verità », bensí la disciplina alla quale la cosa è stata assegnata come oggetto della disciplina stessa. La fissazione dei problemi e degli orientamenti problematici per mezzo delle discipline e della loro ripartizione, vale anche per la filosofia occidentale a causa della sua perdurante vicinanza alle scienze; questo non vale soltanto là dove la filosofia viene trasmessa scolasticamente come una dottrina, ma proprio là dove, nel pensiero originario dei pensatori, la filosofia dispiega il suo destino di metafisica e lo porta a compimento. Ancora Kant ama richiamare la suddetta tripartizione della filosofia. Egli inizia la Prefazione alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, apparsa nel 1785, con le seguenti affermazioni:

> « La filosofia greca antica si divideva in tre scienze: *fisica*, *etica* e *logica*. Questa divisione è perfettamente conforme alla natura della cosa e non richiede altro miglioramento se non quello dell'aggiunta del principio su cui si fonda, per potere, da un lato, assicurarsi della sua compiutezza e, dall'altro, stabilire con esattezza le suddivisioni richieste ».[4]

Ora però quel che secondo Kant occorre ancora aggiungere alla suddivisio-

[4] I. Kant, *Werke*, cit., Bd. IV, p. 243 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di P. Chiodi, Laterza, Bari 1985, p. 3 (*N.d.T.*)].

ne – ossia il « principio » della suddivisione, vale a dire ciò da cui la suddivisione stessa procede e da cui è formata e sorretta – è la cosa piú difficile. Se, quando e in che modo lo stesso Kant abbia trovato questo principio, se e come il principio si sia espresso nei sistemi metafisici dell'idealismo tedesco, non lo possiamo esporre qui. Per noi è piú importante un'altra cosa.

b) *La logica e l'ostacolo al dispiegamento dell'essenza del Λόγος*

Per acquisire la giusta visione dell'essenza e del significato della logica, dobbiamo considerare che la « rivoluzione » del modo di pensare operata da Kant in filosofia, ha trovato il suo compimento proprio nell'ambito della logica. Pensando in modo del tutto estrinseco, è quanto possiamo desumere dai titoli delle sue tre opere maggiori: *Critica della Ragion Pura, Critica della Ragion Pratica, Critica del Giudizio*. Ogni volta si tratta della ragione, della *ratio*, della facoltà di giudicare, del pensiero, di una dottrina della ragione, di « logica ». Il passo decisivo, che il pensiero di Kant compie e della cui natura e portata egli ebbe chiara consapevolezza, è il passaggio dalla logica tradizionale ad una nuova « logica », a cui Kant assegna il nome di « logica trascendentale ». Con numerosi ampliamenti e trasformazioni, la « logica » diventa poi il nucleo centrale del pensiero immediatamente successivo a Kant, vale a dire della metafisica di Fichte, di Schelling e di Hegel. Tutto il pensiero dell'epoca compresa tra il 1790 e il 1830 è profondamente caratterizzato dalla nuova « logica » di Kant. È nota l'importanza del pensiero kantiano per Heinrich von Kleist, sia in senso positivo che negativo. Per non parlare del pensiero di Schiller, possiamo dire che perfino il pensiero di Goethe che, là dove sfiora la filosofia dà a tratti l'impressione di una strana superficialità, acquista la giusta chiarezza e pregnanza solo grazie alla *Critica del Giudizio* di Kant. Il 13 ottobre 1796 il ventiseienne Hölderlin, profondamente impressionato dalla filosofia di Kant e da quella di Fichte di cui ha ascoltato a Jena le lezioni, scrive a suo fratello: « La filosofia *devi* studiare, anche se tu non hai piú denaro sufficiente per comprare una lampada e dell'olio, anche se non hai piú tempo di quanto ne passa tra la mezzanotte e il canto del gallo ».[5]

Nel pensiero di quest'epoca il termine « logica » e ciò che esso indica acquistano un nuovo valore. E ciò risulta evidente dal fatto che Hegel chiamò il grado piú alto del suo pensiero e del pensiero occidentale in generale, la « metafisica », col nome di « logica », piú esattamente di *Scienza della logica*. Nella « logica » che Hegel ha pensato, la ragione assoluta, la coscienza pura raggiungono la loro propria essenza pura. Questa nuova « logica » preparata da Leibniz, fondata da Kant, criticata solo da Schelling e sviluppata da Hegel nell'Assoluto e nel sistema, potremmo chiamarla la logica metafisica. Tutti i pensatori moderni, che pensano nell'alveo della nuova logica, hanno sempre presente il ricordo della vecchia « logica » e la sua origine presso i Greci, notando nello stesso tempo la differenza e la distanza della « logica » piú

[5] F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, p. 379.

recente rispetto a quella dei Greci. In questo senso nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura* (1787), Kant dice:

« Che la logica abbia compiuto questo sicuro cammino (cioè quello di una scienza) fin dai tempi piú antichi, si rileva dal fatto che, a cominciare da Aristotele non ha dovuto fare nessun passo indietro... Notevole è ancora il fatto che sino ad oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza essa è da ritenersi come chiusa e completa ».[6]

Chi scriveva queste parole sapeva chiaramente che questa apparenza ingannava, che la logica non solo avrebbe potuto fare un passo avanti oltre Aristotele, ma che essa aveva già compiuto questo passo in avanti proprio nell'opera del 1781, nella *Critica della Ragion Pura*. Da queste indicazioni desumiamo che, all'interno del pensiero occidentale, « la logica » non è soltanto una disciplina teorica per l'esercizio scolastico del pensiero. Esplicitamente o implicitamente essa è soprattutto la via e la dimensione del pensiero metafisico. Essa fonda e delinea la posizione fondamentale dell'uomo occidentale in mezzo alla totalità dell'ente. E non potrebbe essere diversamente, dal momento che il carattere essenziale di quest'uomo proviene appunto dalla definizione che dice ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, che afferma che l'uomo è quell'essere vivente che ha il λόγος. Il λόγος e la « logica » non devono essere quindi essenziali per l'uomo? Ma in che modo la « logica » concepisce il λόγος? Se la « logica » sorregge e guida il vero pensiero dei pensatori, allora essa concepisce il λόγος come pensiero, come la facoltà del pensare, come *ratio*, come ragione. La « logica » è la metafisica del λόγος. In quanto metafisica, la logica ha già stabilito in che senso e in che modo il λόγος è per essa tema e oggetto del pensiero, vale a dire ha già stabilito quale sia l'essenza del λόγος stesso. Ma è proprio scontato che la « logica », che trae proprio la sua denominazione dal λόγος, conosca, colga e stabilisca l'essenza del λόγος in modo originario e sufficiente? Oppure ciò che significa « logica » è indicato cosí solo perché qui il λόγος è assunto sotto un aspetto molto particolare, in modo che si possa credere che con la logica si intenda veramente il λόγος? Non potrebbe essere che sia proprio « la logica » a sbagliarsi sull'essenza del λόγος? Questo cadere in errore non potrebbe farci credere che « la logica » stessa, anche se dal nome sembra già avere una conoscenza del λόγος, sia in realtà un misconoscimento del λόγος e con il suo dominio ostacoli ogni originaria considerazione intorno al λόγος, se mai ci deve essere un modo di considerare il λόγος completamente diverso da quello della « logica », che è senz'altro inadeguato? Non c'è una sola ragione che si possa addurre per sostenere che la « logica » sia il solo modo di considerare adeguatamente e originariamente il λόγος. Abbiamo invece diverse ragioni per sostenere che proprio « la logica » non soltanto ha ostacolato il dispiegamento dell'essenza del λόγος, ma ha anche via via impedito questo dispiegamento.

[6] I. KANT, *Werke*, cit., Bd. III, p. 13 [*Critica della ragion pura*, tr. it. cit., p. 13 (*N.d.T.*)].

Ripetizione

Il sopravvento della logica come disciplina sulla « cosa » di cui essa tratta; la logica come nucleo essenziale della filosofia occidentale in quanto metafisica

Il termine « logica », e insieme ad esso la « cosa » di cui essa tratta, compaiono all'interno della triade di « fisica », « etica » e « logica ». Questa triade non è il risultato di un accostamento casuale di tre diversi tipi di ἐπιστήμη; questa triade non entra neppure casualmente in vigore ad un dato momento della storia del pensiero. La triade accenna ad una tripartizione. A fondamento della suddivisione sta un modo di vedere che tende alla totalità. La suddivisione è perciò sorta al tempo in cui il pensiero cominciava a pensare ciò che è da pensare da un unico punto di vista in grado di dominare tutto. Ciò accadde quando Platone, considerando l'ente nella sua totalità, pensò ciò che si intende con « le idee ». Non è però questo il momento opportuno per spiegare che cosa significhi questo fatto. Per ora basta notare che il pensatore che pensa la totalità dell'ente dal punto di vista delle « idee » è proprio Platone, vale a dire quel pensatore nella cui « Accademia », secondo quanto dice Sesto Empirico, fu introdotta la suddetta tripartizione.

(La « logica » esiste solo dai tempi di Platone in poi. Questa frase la si ascolta innanzitutto come una semplice precisazione storiografica sull'origine della « logica » e sulla sua antichità. Ma la frase dice qualcosa che riguarda la nostra storia, vale a dire il nostro rapporto ancora indiscusso con ciò di cui la logica tratta, con il λόγος. Per prenderne atto occorre innanzitutto ricordarsi di un processo che si cela nella nascita e nell'affermazione della scienza occidentale.)

Con la suddivisione della filosofia in « fisica », « etica » e « logica » viene attuata una semplificazione. Inizia cosí un processo che consiste nel fatto che la disciplina ha il sopravvento sulla « cosa » di cui la disciplina tratta. Ciò che è proprio della « cosa » non lo stabilisce piú la cosa stessa, la sua legge essenziale o il suo fondamento essenziale ancora nascosto. Ciò che appartiene alla « cosa » viene stabilito a seconda dei punti di vista e a seconda delle direzioni verso cui si indirizza la ricerca, vale a dire a seconda degli obiettivi che la disciplina stessa si pone come scopo della sua esistenza e che considera al tempo stesso come le sole possibili vie di oggettivazione della cosa stessa.

Che cosa vuol dire tutto questo per la « logica » e per quello di cui essa si occupa, per il λόγος? Significa in primo luogo che « la logica » viene praticata differenziandosi dalle altre discipline filosofiche, ma che proprio a causa di questo intreccio con queste altre discipline non è piú libera di stabilire i propri compiti e il suo modo di procedere. In secondo luogo significa che la logica stessa mette in luce il λόγος solo nel modo che è piú adeguato al suo orientamento problematico. Per la logica il λόγος è il λέγειν inteso come asserire, come giudicare; è l'attività della *ratio*, è azione della ragione. La « logica » è la dottrina della ragione. Il sopravvento della disciplina sulla « cosa » di cui tratta la disciplina stessa si consolida non soltanto nelle scienze,

ma soprattutto nella filosofia, che in definitiva viene ricercata e sviluppata come scienza proprio sulla base della sua vicinanza alle scienze.

(Fin dai tempi di Aristotele e di Platone, la filosofia è l'ἐπιστήμη ζητουμένη, « la scienza ricercata ». Tale designazione non è la constatazione di un dato di fatto, ma una definizione essenziale, secondo la quale la filosofia è ricercata come quella scienza che assume la forma del sapere assoluto proprio della metafisica; essa deve essere sviluppata come la scienza prima. È proprio questo il compito che si assume il pensiero moderno: innalzare la filosofia a scienza assoluta e porla nella condizione di poter deporre il nome fin qui avuto di filo-sofia nel senso di amore del sapere, essendo diventata il sapere scientifico assoluto.)

Il sopravvento delle discipline all'interno della filosofia perdura ininterrottamente anche là dove i pensatori di primissimo rango pensano a partire dalla cosa stessa, provando semplicemente stupore per ciò che è ovvio, e opponendosi ai pregiudizi correnti della disciplina. È cosí che Kant inizia la Prefazione alla sua *Fondazione della metafisica dei costumi*, apparsa nel 1785, dicendo:

> « La filosofia greca antica si divideva in tre scienze: *fisica, etica* e *logica*. Questa divisione è perfettamente conforme alla natura della cosa... ».

Da queste parole di Kant appare chiaro che egli vede « la natura della cosa », la natura della filosofia, esattamente come i due pensatori dai quali presso i Greci la suddetta tripartizione fu formulata ed enunciata nelle loro scuole; questi pensatori sono Platone ed Aristotele. Con loro il pensiero diventa metafisica. Ma né Platone né Aristotele conoscono e adoperano già il termine « metafisica », che è sorto solo piú tardi e che esprime l'essenza del loro pensiero e di quello di tutti i loro successori. Il termine « meta-fisica » denuncia già dall'etimologia che qui si tratta di « fisica », cioè della « fisica » nel senso prima discusso. Secondo quanto abbiamo detto, « fisica » indica l'avere un sapere dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Il termine *meta*-fisica, secondo quanto abbiamo detto che successivamente assume, mette in luce espressamente solo ciò che la « fisica » fondamentalmente è. La parola greca μετά può significare e significa qui al di là, oltre, come ad esempio diciamo passare oltre, compiere un attraversamento. La « fisica » realizza col pensiero il passaggio dall'ente dato a ciò che definisce l'ente in quanto tale nella sua totalità, vale a dire l'essere. Poiché nella sua intenzione originaria la fisica pensa l'essere a partire dall'ente, e quindi si indirizza col pensiero verso ciò che è distinto dall'ente, la fisica in quanto tale è metafisica. Viceversa, ogni metafisica è essenzialmente una « fisica »; perciò l'ente, al di là del quale la metafisica procede per interrogarlo quanto al suo fondamento, è definito a partire dalla φύσις, anche se non è chiaro fino a che punto venga qui esperita l'essenza della φύσις.

Se la « fisica » è fondamentalmente meta-fisica, e se l'« etica », ottenuta per mezzo della suddivisione e sviluppatasi parallelamente insieme alla « fisica », pensa in modo altrettanto universale l'ente nella sua totalità, anche se da un altro punto di vista, dobbiamo concludere allora che anche l'etica pensa meta-fisicamente. Essa si interroga sull'essere di quell'ente che è l'uomo, in

quanto l'uomo dimora in mezzo all'ente e si rapporta alla totalità dell'ente. Questo comportamento è chiamato successivamente costume [*Sitte*], e il comportamento si attiene ai costumi che sono sottoposti alla legge morale. Perciò Kant, volendo pensare il carattere essenziale dell'etica, ossia della dottrina dei costumi, la chiama semplicemente « metafisica dei costumi ». Da tutto ciò possiamo ora supporre che anche la « logica », che è scaturita dalla stessa suddivisione insieme alla fisica e all'etica, sia anch'essa metafisica, vale a dire la metafisica dell'asserire, dell'enunciare, del giudicare, del giudizio, ossia la metafisica della ragione. La « logica » occidentale arriva di fatto al suo compimento nel sistema della metafisica, e precisamente nel sistema di Hegel. Non solo. Hegel assegna il nome di « Logica » al fondamento e al nucleo centrale del sistema della metafisica e concepisce la logica come la scienza assoluta e autocosciente della ragione. La metafisica nel suo nucleo essenziale è « logica ». Poiché il pensiero occidentale, in quanto metafisico, è fondamentalmente il dispiegamento della « logica », il pensiero occidentale – specialmente quello dell'età moderna – compie i suoi passi essenziali all'interno della « logica », la quale assume qui per la prima volta la sua essenza predeterminata in precedenza. Ma il compimento della metafisica in logica assoluta nel sistema di Hegel è diventato possibile solo grazie alla filosofia di Kant. Il tratto determinante del pensiero kantiano rimane però il passaggio dalla logica quale si era sviluppata fino ad allora, e dal ruolo che essa aveva ricoperto nella filosofia, verso una nuova logica che Kant chiama logica « trascendentale ». Potremmo anche dire: logica metafisica. Il fatto che il pensiero metafisico di Kant sia in ogni sua parte logica – vale a dire dottrina della ragione, del pensiero e del giudizio – è evidente dai titoli delle sue tre opere maggiori: *Critica della Ragion Pura*, *Critica della Ragion Pratica*, *Critica del Giudizio*, ossia della ragione estetica e teleologica. In questi titoli, « critica » non significa criticare nel senso del « trovare da ridire ». Qui la parola « critica » ha di nuovo qualcosa del significato originario del verbo greco κρίνειν, da cui deriva. Il verbo κρίνειν significa distinguere, separare, contraddistinguere e tracciare le linee che delimitano qualcosa nella sua essenza e nel suo grado. Nei titoli delle opere maggiori di Kant, « critica » ha lo stesso significato di una delimitazione che intende distinguere e caratterizzare l'essenza della ragione.

L'ALLONTANAMENTO DAL ΛΟΓΟΣ ORIGINARIO E LE VIE PER ACCEDERE AD ESSO

§ 4. *Preparazione all'ascolto del Λόγος*

a) *Il significato del Λόγος come discorso, parola e asserzione. Necessità di interrogarci nuovamente sul significato iniziale del Λόγος*

Ci chiediamo che cosa significa λόγος. La parola assai usata e ciò che essa indica sono oscuri. Ma « la logica » era sorta già presso i Greci. Aristotele è chiamato, e non del tutto a torto, il « padre della logica ». Le affermazioni di Kant, che abbiamo citato, esprimono il medesimo giudizio. Ma se « la logica » non coglie l'essenza del λόγος, si vuol forse dire che già i pensatori greci non hanno visto giusto per quanto riguarda l'essenza stessa del λόγος? Possiamo supporre una cosa simile? Noi, che siamo venuti dopo, crediamo di sapere che cosa sia il λόγος meglio dei pensatori greci che, pensando proprio a partire dalla lingua greca, avrebbero dovuto saperlo prima di noi? Infatti Platone e Aristotele sono i pensatori con i quali il pensiero dei Greci è giunto a compimento, sono i pensatori il cui pensiero è stato successivamente identificato dal pensiero occidentale con « il » pensiero greco per eccellenza. Ma si dà il caso che i Greci hanno pensato anche prima di Platone ed Aristotele, ed uno di questi pensatori « preplatonici » ha meditato proprio sul λόγος. Questo non vuol dire però che qui il λόγος sia già stato esperito nella sua essenza. Quanto piú originariamente un pensatore pensa, tanto piú distante egli è e tanto piú lontano sa di essere da ciò che per il pensiero rimane da pensare. Ma cosa accadrebbe se la distanza che un tale pensiero dischiude fosse quella profondità stessa, nella quale inavvertitamente potrebbe essere pensato ciò che è piú profondo? Queste riflessioni dimostrano soltanto che l'essenza della « logica » e la sua pretesa di cogliere il λόγος sono quanto meno discutibili. Ma questo avviene perché l'essenza del λόγος rimane oscura, e forse potrebbe essere il λόγος stesso a gettare oscurità sulla sua essenza. Ma questo non corrisponderebbe alla comune determinazione dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον, per cui dovremmo accingerci a dubitare seriamente della validità della « logica ». E se cosí fosse, non sarebbe piú sufficiente richiamarci ad Aristotele, considerandolo il « padre della logica ». Dopo due millenni e mezzo sarebbe quindi finalmente giunto il momento di interrogarci anche sulla madre della logica. Essa sembra essere stata dimenticata ed essere sconosciuta. Forse però l'origine della logica non va ricercata né nel padre né nella madre e neppure in entrambi. Che cos'è il λόγος in se stesso? In che senso l'essenza del pensiero e la dottrina del pensiero ricevono

da esso la loro determinazione? Che cos'è il λόγος, dal momento che il pensiero ed esso soltanto gli appartiene veramente? Che cos'è il pensiero? Per la logica il λόγος è asserzione, enunciato. In quanto asserzione il λόγος appartiene al dire. Il dire è discorso [*Rede*] e linguaggio [*Sprache*]. Il λόγος è una manifestazione del linguaggio. Il λόγος è perciò *verbum* e parola [*Wort*]. Tutto questo è risaputo da lungo tempo per il pensiero occidentale. Tuttavia dobbiamo imprimerci bene in mente che λόγος non significa « parola », non significa « discorso » e neppure « linguaggio ». Lo si desume già dal fatto che il significato fondamentale della parola greca λόγος non può essere in nessun modo « discorso » o « linguaggio » e che non allude affatto all'ambito linguistico e verbale. D'altra parte è altrettanto sicuro che il termine λόγος e il verbo relativo λέγειν acquistano già dall'inizio presso i Greci il significato di « parlare » [*reden*] e di « dire » [*sagen*]. Si tratta di due dati di fatto incontestabili, con i quali dobbiamo fare i conti. Il loro comparire insieme nasconde qualcosa di enigmatico.

Ignorato da due millenni e mezzo, questo enigma si mantiene in uno sfondo storico singolare. Ma poiché in tutti questi millenni è stata proprio un'accezione particolare dell'essenza del λόγος a costituire il fondamento nascosto della storia occidentale di questo periodo, una meditazione che si interroghi sulla logica in quanto dottrina del λόγος nel momento di svolta di questa storia, deve riconoscere questo enigma e accettarlo in quanto tale.

Ecco in cosa consiste l'aspetto sconcertante di questo enigma: λόγος e λέγειν significano discorso, parola e dire, mentre il significato originario di λόγος e λέγειν non è affatto in relazione col linguaggio e con l'attività linguistica. Ci chiediamo allora: in che modo λόγος e λέγειν sono giunti a significare discorso e dire? In che senso e per quale ragione in questo modo di intendere il λόγος va perduta la sua essenza originaria? Con che cosa ha a che fare questo venir meno del significato originario? Quale è il suo motivo fondamentale? Questo allontanamento dal significato originario del λόγος e da quel che questo termine indica è un fatto definitivo o è il presagio ancora poco chiaro di un lento avvicinamento? Finché non ci porremo alcune di queste domande – anche se non troviamo una risposta soddisfacente – non potremo mai raggiungere una comprensione *del* λόγος, vale a dire di quel termine dal quale la « logica » trae la propria denominazione e che la stessa « logica » fin dal suo inizio custodisce. Senza porci queste domande non arriveremo mai a sapere se i Greci stessi, pensando, abbiano fatto i conti col λόγος, non arriveremo mai a sapere in che modo ciò è avvenuto e che cosa λόγος significhi per loro. Se non sappiamo questo, non possiamo riconoscere che cosa sia rimasto im-pensato [*ungedacht*] nel pensiero dei Greci per quanto concerne il λόγος e perché qualcosa doveva rimanere im-pensato, né tanto meno possiamo sapere in che senso tale im-pensato resti ancora conservato nel pensiero occidentale come la sola cosa che rimane da pensare.

La domanda successiva è allora questa: che cosa significa inizialmente la parola greca λόγος? Con questa domanda ci interroghiamo già su che cos'è il λόγος? Per rispondere a queste domande, ci limitiamo a dare tre indicazioni che potrebbero mostrarci qualcosa della storia della parola λόγος. Le

indicazioni sono scelte in modo tale che da esse risulti riconoscibile l'oscillazione di significato che caratterizza questa parola. Cosí facendo impariamo anche a conoscere la difficoltà che si incontra se si vuole mettere in luce qualcosa di essenziale di ciò che la parola λόγος indica.

(L'interrogarsi su queste parole fondamentali deve mettere in conto che i rapporti posti inizialmente nel corso dell'interrogare si trasformano. Innanzitutto sembra che andiamo in cerca di una qualche informazione intorno a questo termine. Ci si affanna e ci si dà da fare a cercare qualcosa intorno alla parola e sulla storia del suo significato. Infatti noi siamo coloro che hanno a che fare con questa parola. Ma improvvisamente ci si accorge che è invece la parola e ciò che essa indica ad agire su di noi e ad influenzarci, prima ancora di avviarci verso una chiarificazione. Ma poiché, se ci muoviamo su un piano meramente storiografico, alla storia di una parola può accadere qualcosa di completamente diverso – dico espressamente che può accadere, non che « accade » – è necessario fare una osservazione incidentale, nell'intento di chiarire ciò che ci proponiamo e i suoi limiti.

Compilare una raccolta storica di tutti i significati della parola λόγος non fa parte del compito di questo corso di lezioni. In generale, per quanto riguarda la portata e il valore di tali indagini che riguardano la storia della parola e dei concetti, i pareri saranno sempre diversi, a seconda di ciò che ci si attende dal minuzioso esame storico del passato e dalla esposizione di ciò che ci è stato tramandato. In ogni caso la fecondità e il rigore di ogni ricerca di storia dei concetti dipendono da colui che la mette in atto; ed è molto importante se questi si dispone a pensare la « cosa » [*Sache*] cui si riferisce la parola trattata e se è sufficientemente preparato a pensare a fondo questa « cosa » e il suo contenuto [*Sachheit*]. In che cosa consiste questa preparazione? Consiste nell'avere esperienza dell'ambito essenziale a partire dal quale viene presa la singola parola pronunciata. Ma della preparazione fa parte anche riconoscere che due sono le strade percorribili da colui che compie questa ricerca: inserirsi pensando nell'ambito essenziale della parola avvertendo l'appello che proviene da questo ambito, oppure limitarsi a raccogliere in modo « lessicografico » i passi nei quali la parola ricorre, per poi accostarli indifferentemente, come se la comprensione della parola, del suo significato e della « cosa » che essa indica avvenisse automaticamente sommando le citazioni. Dietro la storia di queste parole fondamentali – che comunque sono state sottoposte al vaglio storiografico limitatamente a pochi aspetti – si nasconde un'altra storia, per raggiungere la quale non è sufficiente nessun tipo di storiografia, in quanto un pensiero umano non può raggiungere da solo quest'altra storia se essa non si indirizza verso di lui. Ma anche in tal caso, ricevendo il dono, un uomo può sbagliarsi, e si sbaglierà ancora.)

b) *La via di accesso che ci porta a percepire il Λόγος. L'ascolto attento del Λόγος come ingresso nel vero sapere. Il frammento 50. Il problema dell'accordo originario (ὁμολογία). Rimandi ai frammenti 32 e 112*

Che cosa significa λόγος? La prima indicazione la ricaviamo da alcuni detti di Eraclito. Questo pensatore è soprannominato ὁ σκοτεινός, l'oscuro. Quel che Eraclito chiama Λόγος, quel che egli pensa con questa parola, è la cosa piú oscura nell'oscurità di questo pensatore. Spesso si ritiene che l'oscurità di un pensiero dipenda dal fatto che l'elaborazione concettuale non abbia ancora raggiunto sufficiente chiarezza o che non sia ancora completamente padroneggiata. Ma in questo caso l'oscurità si trova racchiusa presso ciò che è da pensare e al suo interno. Tuttavia, anche se la intendiamo cosí, l'essenza di ciò che è oscuro rimane per lo piú disconosciuta. Considerata superficialmente l'oscurità è l'assenza di luce; ma l'oscuro, inteso in questo senso, non esiste affatto. L'oscuro è sempre qualcosa di piú ed è qualcosa di diverso. L'oscuro può essere tanto la luce che tende ad eclissarsi, quanto il chiarore concentrato in se stesso. L'oscuro può però anche oscillare tra queste due modalità. Se questo oscillare diventa indifferenza l'oscuro diventa l'oscurità della confusione. Ora però l'oscuro autentico è insieme tutto questo, al punto che l'intrinseca parte principale della sua essenza poggia su quel fondo oscuro che non è altro che il chiarore concentrato in se stesso. Proprio in questo modo possiamo dire che il pensiero di Eraclito è veramente oscuro. Come potrebbe quindi l'indicazione che qui vorremmo dare a proposito del λόγος essere chiara e offrire una illuminazione tangibile?

Il primo dei detti di Eraclito, che scegliamo per spiegare la parola λόγος, è il frammento 50; esso dice:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

In una traduzione provvisoria, ma già chiarificatrice, questo frammento significa:

« Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato ascolto al logos (disposti verso di lui, a lui attenti), il sapere (consiste in questo), nel dire – dicendo la stessa cosa che dice il logos – che tutto è uno ».

Noi tenteremo di chiarire questo detto di Eraclito ricorrendo nello stesso tempo ad altri detti, nei quali da punti di vista diversi è pensata la medesima cosa e nei quali soprattutto è usata la parola λέγειν.

Innanzitutto non traduciamo il termine che costituisce l'asse portante del frammento 50, il termine λόγος. Esaminando il detto, evidenziamo solo le relazioni in esso presenti, affinché l'approfondimento non vaghi nell'indeterminato. λόγος è per antonomasia ὁ λόγος, il logos; il discorso verte su un « ascoltare », su un ἀκούειν, piú esattamente il discorso verte su un aver già ascoltato proprio il logos. Quindi il logos, che può essere ascoltato e che viene ascoltato, è dire [*sagen*], è comunicazione linguistica; infatti il prestare ascolto degli uomini, quale lo intende il detto, consiste di suoni e di voci. Eppure il detto di Eraclito comincia con un netto οὐκ, con un « non » che rifiuta qualcosa che è in relazione con l'ascoltare umano. Il detto inizia con l'espres-

sione οὐκ ἐμοῦ, « non a me », non a quest'uomo qui dovete prestare ascolto e non dovete stare a sentire il mio discorso, per poi poter raccontare che avete ascoltato Eraclito.

Οὐκ ἐμοῦ, non me dovete ascoltare, dice Eraclito. È singolare anche il fatto che il pensatore cominci con un « non » e con una « negazione ». Forse è proprio il destino dei pensatori dover sempre esordire con una negazione e con un rifiuto, perché il « sí » che pronunciano non ricada subito sul piano di quel che l'uomo sente tutti i giorni (cfr. la chiacchiera, il cinema, la radio). Ma, in senso stretto, il non [*das Nicht*] e la negazione [*Nein*], con i quali inizia il detto di Eraclito, non sono proprio cosí negativi, non esprimono un mero rifiuto, ma sono forse l'indice di una liberazione e di un salto.

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας

« Avete ascoltato soltanto me, ἀλλά, oppure avete prestato ascolto al logos? » Il logos è quindi qualcosa che può essere ascoltato, una sorta di discorso [*Rede*] e di voce [*Stimme*]; ma non è evidentemente la voce di un uomo che parla coi suoni delle parole e attraverso la comunicazione linguistica. Chi parla dunque nella persona de « il logos »? Quale voce ha il logos? Se non è una voce umana e se non è una voce sonora, allora è una voce che si esprime senza ricorrere ai suoni? Esiste qualcosa di simile? E lo si può percepire? Voler sentire ciò che non emette suoni non è come voler costruire nell'aria? Sentire, « udire » [*Hören*] significa percepire qualcosa con l'orecchio. Sentiamo ad esempio il rumore che colpisce l'orecchio. Ben diverso da questo udire senza partecipazione e ben diverso dal sentire involontario è invece l'udire nel modo del prestare ascolto a qualcosa [*Hinhören*] nel caso in cui – come si suol dire – siamo « tutt'orecchi ». Oppure può essere anche che il linguaggio, che nel velare è ancora piú enigmatico che nel disvelare, dica che noi siamo « tutt'orecchi » proprio perché intenti ad ascoltare abbiamo dimenticato « l'orecchio », per cui non è tanto importante l'atto del percepire, quanto il fatto che quel che può essere percepito ci rapisce e ci coinvolge. Il prestare ascolto non dipende affatto da quel che ronza nell'orecchio. Quel che si è avvertito e che può essere percepito l'atto del prestare ascolto [*Hinhören*] non lo sente già piú. Anzi il prestare ascolto avviene laddove non ci colpisce alcuna percezione, là dove non risuona proprio nulla. Questo prestare ascolto che propriamente non « sente » nulla, lo chiamiamo lo stare in ascolto in modo raccolto [*Horchen*]. Sembrerebbe quindi che noi sforziamo in modo particolare l'orecchio e l'udito. E tuttavia che cosa sarebbe questo raccolto ascoltare [*Horchen*] se non fossimo già da prima attenti [*horchsam*] ad un risuonare che riecheggia dentro di noi e che si mantiene in se stesso? Che cosa sarebbe e come potrebbe destarsi il raccolto ascoltare [*Horchen*] e il tendere l'orecchio [*Aufhorchen*], se non fossimo già da sempre disponibili [*gehorsam*] verso quel che può venirci incontro e che ci viene incontro? Che cosa sarebbe l'udire umano – nel senso del percepire sensibilmente i rumori, le note, i timbri e i suoni – senza l'ascoltare nel senso del rapporto di disponibile attenzione verso ciò che ci viene incontro, senza quella forma di ascolto indicata dal proverbio tedesco che dice: « chi non vuol ascoltare, almeno senta »? Ma come potrebbe qualcosa venirci incontro in un rapporto di disponibile attenzione, se questo

qualcosa che viene verso di noi non fosse già in possesso di noi stessi, in quanto noi in qualche modo gli apparteniamo? Se cosí fosse, allora l'udire, lo stare in ascolto, l'essere attenti ad una cosa alla quale noi già apparteniamo, alluderebbero ad una condizione di soggezione [*Hörigkeit*] che non ha niente a che fare con la schiavitú, perché tale soggezione originaria, che equivale all'essere aperti verso l'aperto, sarebbe la libertà stessa. Ma, se le cose stanno cosí, chi siamo noi? Se le cose stanno cosí, chi è l'uomo? È l'ente che è dischiuso verso l'aperto e che, proprio in conseguenza di questa apertura, può in un certo qual modo anche chiudersi nei confronti dell'aperto, nella misura in cui considera ciò che gli viene incontro esclusivamente come un qualcosa che gli sta di fronte e come un oggetto e, calcolando e progettando, lo cattura afferrandolo con le proprie mani. Chi è l'uomo, se è una condizione di originaria soggezione propria della sua essenza ad invitarlo a prestare attenzione e se ogni forma di disaccordo deriva da una mancata attenzione? Questa domanda si impone qui in tutta la sua urgenza.

Tuttavia assai piú necessario di questa domanda, e piú necessario ancora di una pronta risposta, è fare esperienza di una cosa semplice e imparare a pensarla fino in fondo; si tratta di cogliere la differenza tra l'udire [*Hören*] inteso come percepire sensibile con l'orecchio suoni e rumori, il prestare ascolto [*Hinhören*] nel senso dello stare in ascolto in modo raccolto [*Horchen*], ed infine quest'ultimo inteso come fare attenzione [*horchsames Achten*] e come disposizione all'ascolto [*Gehorsam*]. L'autentico udire è il prestare ascolto con attenzione [*das horchsame Hören*], è quell'attento ascoltare che non manca mai in ogni altra forma di ascolto e neanche nel mero percepire acustico, ma che noi purtroppo abbiamo dimenticato. Pertanto, se noi partiamo dall'elemento acustico e seguiamo la scienza tecnica psico-fisiologica, tendiamo a collocare tutto nella testa, perché crediamo erroneamente che l'udire sia quello che avviene mediante l'organo uditivo corporeo, e che l'udire nel senso del disporsi all'ascolto [*Gehorsam*] sia « naturalmente » solo una trasposizione sul piano spirituale, intendendo quel « naturalmente » solo in senso figurato.

(Nell'ambito della ricerca tecnica si possono fare molte utili considerazioni; si può dire e mostrare che mutamenti periodici della pressione dell'aria forniti di una determinata frequenza vengono sentiti come suoni, senza che questi mutamenti raggiungano mai la curva sinusoidale pura e semplice. Sulla base di questo genere di constatazioni si può impostare e organizzare una ricerca sul fenomeno dell'udito, che solo gli specialisti di fisiologia delle sensazioni sono in grado di padroneggiare. Invece sull'ascoltare in senso proprio si può dire assai poco, anche se si tratta comunque di qualcosa che riguarda immediatamente ognuno. Qui non si tratta di organizzare delle ricerche, ma di riflettere con attenzione su quel poco che riguarda tutti noi; meditando sul prestare ascolto si deve infatti subito riconoscere che all'autentico ascoltare appartiene anche il fatto che l'uomo può fraintendere l'essenziale e spesso può non coglierlo. Ma questa possibilità è data all'uomo solo perché egli, proprio in quanto è attento, presta già ascolto a qualcosa d'altro e non appartiene mai esclusivamente a se stesso.)

Se gli orecchi non entrano a far parte immediatamente dell'udire nel senso

del prestare ascolto [*Horchsamkeit*] e della disposizione all'ascolto [*Gehorsam*], questo fatto ha in generale a che fare con l'udire stesso e con gli orecchi.

Noi non ascoltiamo perché abbiamo orecchi, ma abbiamo orecchi e possiamo essere dotati di orecchi solo in quanto ascoltiamo. Ma noi uomini udiamo ad esempio il tuono nel cielo, lo stormire del bosco, lo scorrere dell'acqua alla fontana, gli accordi dell'arpa, il rombo dei motori, i rumori della città; udiamo tutte queste cose nella misura in cui in un certo qual modo noi vi apparteniamo e non vi apparteniamo. Noi abbiamo orecchi poiché possiamo prestare ascolto con attenzione [*horchsam Hören*], ed è mediante questo atto di attenzione [*Horchsamkeit*] nell'ascolto che possiamo percepire il canto della terra, il suo vibrare e fremere, che non viene minimamente sfiorato dal rumore frastornante che talvolta l'uomo produce sulla logora superficie della terra. Il fatto di poter sentire il canto della terra presuppone che il nostro udito sia un udito sensoriale che necessita di un organo di senso, dell'orecchio. Poter udire e udire non sono dunque la stessa cosa. Il sentire acustico puro e semplice non è l'ἀκούειν, né nel senso dell'ascoltare un discorso, né tanto meno nel senso del prestare ascolto con attenzione al Λόγος. Che cos'è il Λόγος? Eraclito non lo dice, non lo dice in nessun luogo tra tutti i frammenti che ci sono pervenuti. Probabilmente non lo ha mai detto in forma di spiegazione e di definizione concettuale. Eraclito parla tuttavia a sufficienza del λόγος, e questo avviene già nel frammento citato. Noi dobbiamo semplicemente meditare attentamente su questo frammento. Dice Eraclito:

« Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato ascolto con attenzione al Λόγος e quindi vi siete disposti all'ascolto e siete attenti, allora... » Allora che cosa? Σοφόν ἐστιν, vale a dire: « allora questo *è* (l'ingresso [*Einweisung*] nel) vero sapere ». I termini σοφόν, σοφία hanno in origine lo stesso significato di τέχνη, che vuol dire « intendersi di qualcosa » [*Sichauskennen in etwas*], aver pratica, cioè la pratica che riguarda una certa cosa, sapendo che cos'è per l'uomo ciò di cui si è pratici; il termine σοφός si collega al termine φιλόσοφος, il termine σοφία a φιλοσοφία. Nel termine greco σοφόν risuona però sempre il riferimento al termine σαφές, che significa luminoso, manifesto, chiaro. Σοφόν ἐστιν, ciò che è saggio, il sapere; ma per i Greci ciò che si deve sapere è proprio σαφές, vale a dire sta luminosamente manifesto di fronte a noi. Cerchiamo di chiarire il termine σοφόν, nel senso in cui Eraclito lo intende, con un accenno ai frammenti 32 e 112, ai quali non possiamo però dedicare un'interpretazione dettagliata. Il frammento 32 suona:

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

« L'Uno, il solo che deve essere conosciuto, si rifiuta di essere nominato e insieme però vuole esser nominato, in quanto è appellabile col nome di Zeus (della "vita", ossia di ciò che sorgendo illumina). »

Da questo detto deduciamo per prima cosa che il verbo λέγεσθαι, λέγειν è chiaramente in relazione con ὄνομα, che significa *nomen*, nome, denominazione. Ma, per comprendere il termine ὄνομα, nome, in modo adeguato e non in modo vuoto e banale, dobbiamo pensare a fondo uno dei suoi significati ancora in uso nell'espressione « avere un nome », essere nominati nel senso di essere considerati; dobbiamo quindi pensare il nome nel senso di gloria,

intesa però in senso elevato e non come il semplice essere famosi. Avere un nome, essere nominati, significa dunque mettersi in luce, essere avvolti da luce. Nominare è sinonimo di illuminare nel senso del portare alla luce e dell'entrare nel non nascosto. Per questo – come si cercherà di mostrare – il termine ὄνομα viene messo in relazione al λέγειν, al « dire », anche se qui l'elemento puramente linguistico e grammaticale non è l'elemento primariamente essenziale. Ὄνομα diventa però successivamente – per differenza da ῥῆμα, il verbo – una voce grammaticale che denota il sostantivo, il *nomen*. Ora però soffermiamoci sul termine τὸ σοφόν, su ciò che veramente occorre sapere.

Il sapere, nel senso di τὸ σοφόν, ἡ σοφία, è l'essere a conoscenza di, l'aver pratica di. Tale sapere equivale in se stesso anche all'autentico esser pronti ad agire e a fare, che si determina però a partire dal prestare ascolto [*Hinhören*]. Nel frammento 112 Eraclito dice:

καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας

« Il sapere autentico consiste nel dire e nel fare ciò che non è nascosto, a partire dal raccolto ascoltare [*Hinhorchen*] che è conforme e commisurato a ciò che si mostra sorgendo da se stesso ».

Il sapere autentico è in se stesso λέγειν καὶ ποιεῖν, che in via del tutto preliminare traduciamo con « dire » e « fare » (parola e azione). Noi però lasciamo aperta la questione se queste osservazioni siano sufficienti per pensare adeguatamente il detto di Eraclito; infatti non sappiamo ancora in che senso λέγειν significhi proprio « dire » e che cosa sia « dire », ma ce lo domandiamo. Consideriamo però soprattutto che il sapere, inteso come esser pratici di qualcosa dicendo e facendo, si muove e oscilla all'interno di un prestare ascolto κατὰ φύσιν, che è conforme e commisurato a ciò che si mostra sorgendo da se stesso. In base a ciò il rapporto di disponibilità, l'ascoltare, sorge in un certo qual modo dalla φύσις. Si può « sentire » la φύσις? Dal frammento 50 abbiamo già appreso che, se deve esserci un sapere, occorre ascoltare il Λόγος. Secondo il frammento 112 l'ascolto è orientato verso la φύσις. Forse che il Λόγος stesso verrebbe ad avere una maggiore affinità essenziale con la φύσις anziché essere affine al discorso, al linguaggio e all'espressione?

L'ingresso nell'autentico sapere consiste nel rapporto di disponibile attenzione nei confronti del Λόγος. Aggiungiamo il termine « ingresso » [*Einweisung*] per chiarire che questo sapere non è fatto solo dall'uomo e da lui istituito, ma che è esso stesso a venire verso di lui, e ciò avviene proprio a partire dall'attento ascolto [*Horchsamkeit*] prestato al Λόγος e attraverso il λόγος stesso. Ma in che cosa consiste il sapere autentico, ammesso che esista? Eraclito dice: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν.

Ὁμολογεῖν: Eraclito antepone ai termini σοφόν ἐστιν un termine che dovrebbe indicare in che cosa consiste il sapere autentico. Non solo. Il termine ὁμολογεῖν, nel quale sono nominati sia il λέγειν che il λόγος, a causa della disposizione delle parole, viene a trovarsi in immediata vicinanza col Λόγος stesso: ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας - ὁμολογεῖν. Che cosa significa questo verbo? Stando letteralmente al significato essenziale esso vuol dire: dire la stessa cosa che dice un altro. Ciò potrebbe significare soltanto ripetere pedis-

sequamente e banalmente con le stesse parole ciò che è stato detto da qualcuno. Ma ὁμολογεῖν non significa affatto questo, dal momento che – se facciamo rigorosamente attenzione – ci accorgiamo che il λέγειν, il dire, e il λέγειν in generale, non può essere inteso nel senso dell'espressione linguistica e della comunicazione. Il termine ὁμολογεῖν, dire la stessa cosa che dice un altro, non va compreso però neppure nel senso che qualcuno intenderebbe la stessa cosa che intende qualcun altro, in modo che chissà dove e chissà quando emergono due opinioni identiche.

Ὁμολογεῖν significa piuttosto trovarsi nella stessa posizione dell'altro nei confronti di ciò che l'altro dice, concordare [*zu-gestehen*] con lui ed essere d'accordo [*im Zu-geständnis sein*] con ciò che è detto dall'altro. Ὁμολογεῖν quindi è ammettere che ciò che l'altro dice si mostra come qualcosa che, per il modo in cui si mostra, richiede accordo [*Zugeständnis*]. Concordare e ammettere ciò che l'altro dice è quindi in sé già essere d'accordo con l'altro. Ὁμολογία è l'accordo [*Einverständis*] che concorda e ammette. Dunque l'accordo non consiste nel fatto che nell'uno e nell'altro c'è ed emerge la stessa opinione, ma nel fatto che l'uno e l'altro uomo, in quanto diversi, convengono su qualcosa, nell'ammettere quella medesima cosa che li concerne entrambi. Ὁμολογεῖν, dire la stessa cosa che dice un altro; ogni identità, e soprattutto l'identità dell'ὁμολογία, si fonda su una diversità. Solo il diverso può essere identico. Il diverso è identico in un rapporto sempre diverso con il medesimo [*das Selbe*]. Proprio da quest'ultimo, proprio dal fatto che è medesimezza [*Selbigkeit*], dipende il diverso nella sua diversità e l'identità dell'identico. Acquista qui il suo valore una proposizione ancora impensata ma che deve essere enunciata proprio ora, perché appartiene alla « logica » rettamente intesa. Essa dice: quanto piú originaria è la medesimezza del medesimo, tanto piú essenziale è la diversità nell'identità e ancor piú profonda è l'identità dell'identico. Ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν: il sapere autentico consiste nell'accordo che concorda e ammette.

Ma se dobbiamo pensare adeguatamente l'accordo dobbiamo chiarire ancora due cose. All'accordo appartiene la cosa con cui si concorda, la cosa su cui di volta in volta verte l'accordo. Può esserci accordo su molte cose, su questa o quella questione, su questo e quello stato di cose, su questo e quel compito, su questo o quel modo di comportarsi. Da questo molteplice punto di vista l'accordo può essere ancora diverso, in quanto è un accordo tra uomini che, proprio in virtú di esso, vengono a trovarsi o piú lontani o piú vicini. Forse però l'uomo non si trova solo in accordo con altri uomini. Forse c'è anche un tipo di accordo, nel quale il concordare è identico alla cosa su cui si concorda. L'ὁμολογεῖν sarebbe quindi qualcosa di particolare. Se questo è vero, non dovrebbe allora essere anche qualcosa di particolare l'accordo che deve costituire il sapere autentico, τὸ σοφόν? Con che cosa concorda questo ὁμολογεῖν? Ce lo dice Eraclito stesso con le parole: τοῦ λόγου ἀκούσαντας: è nel prestare ascolto con attenzione [*im horchsamen Hören*] al λόγος che consiste l'autentico sapere, il quale è accordo. Ma con che cosa? Con che cos'altro se non con il λόγος stesso? Può esserci un'ὁμολογία piú originaria di quella con il λόγος stesso? Evidentemente no; qui il λέγειν dice proprio

la stessa cosa che dice il logos. Ma che cos'è ὁ λόγος, « il logos »? Eraclito non lo dice, ma nel suo detto egli dice in che cosa consiste l'autentico accordo, se è accordo con « il logos ».

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

« Dal prestare ascolto con attenzione al Λόγος viene il sapere, che consiste nel dire che tutto è uno, dicendo la stessa cosa che dice il Λόγος ».

Ripetizione

1) *Il λόγος come asserzione pronunciata sull'ente mediante l'idea (εἶδος) e la categoria nel pensiero meta-fisico (Platone, Aristotele, Kant)*

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di mettere in luce l'origine della « logica » sotto alcuni aspetti. Lo abbiamo fatto con l'intenzione di far vedere, almeno approssimativamente, in che modo la logica tratta del λόγος; infatti non abbiamo iniziato a discutere di « logica » considerandola essa come disciplina, ma pensando al λόγος e nell'intento di acquisire un rapporto adeguato col λόγος. Rimaniamo quindi ancora molto lontani dall'aver acquisito un sapere circa l'essenza e la portata dell'origine della « logica ». Per ora possiamo solo notare che, alla luce dell'origine della « logica » intesa come scienza del λόγος, essa concepisce il λόγος sotto aspetti particolari e indaga il λόγος nell'ambito rigorosamente stabilito da questi aspetti, delimitandolo nelle sue forme e nei suoi modi. Gli aspetti particolari, sotto i quali la logica riflette sul λόγος, sono riconducibili alla stessa origine della « logica ». Essa deve la sua esistenza e la determinazione della sua essenza a quella suddivisione del sapere e della sfera del conoscibile che divenne necessaria all'interno del pensiero platonico e aristotelico. Questa suddivisione genera tre « scienze »: fisica, etica e logica. Ancora Kant afferma che questa suddivisione della filosofia è perfettamente adeguata alla natura della cosa. Se ora ci è permesso intendere *il* pensiero, da cui scaturí necessariamente questa suddivisione, come « metafisica », piú esattamente come l'inizio determinante della metafisica – anche se ora non possiamo esporre dettagliatamente né fondare adeguatamente questa concezione – ecco allora che la logica non è nient'altro che la trattazione e spiegazione metafisica del λόγος. Questa affermazione a prima vista non dice molto; anzi, si limita a sostituire a qualcosa di non chiaro (l'essenza della logica) qualcosa d'altro che è altrettanto poco chiaro, ossia l'espressione « trattazione metafisica ». La definizione della logica come metafisica del λόγος – che in realtà non spiega nulla – nasce quindi da una confusione. Ma la confusione, nella quale qui andiamo a finire, non può essere evitata perché si può dire che cos'è la metafisica solo chiarificando l'essenza della « logica ». Ma nello stesso tempo è vero anche l'opposto: che cos'è la « logica » si chiarisce solo a partire dall'essenza della metafisica. Ci muoviamo quindi in un circolo. Che il pensiero si muove circolarmente, è spesso – anche se non sempre – un indizio del fatto che esso può mantenersi nell'ambito

dell'essenziale, oppure può avvicinarsi a quegli ambiti che confinano con l'essenziale.

Atteniamoci alla frase che innanzitutto dovrebbe essere una semplice affermazione; essa afferma: la logica è la metafisica del λόγος. Noi assumiamo questa frase come una indicazione poco meditata e formulata quasi brutalmente, la quale deve soltanto indirizzare la nostra riflessione verso il fatto che la logica considera il λόγος sotto un particolare aspetto, vale a dire « metafisicamente ». Cosa questo voglia dire, dobbiamo indicarlo almeno approssimativamente, senza perderci in una lunga discussione « sulla » metafisica. Si tratta di una cosa possibile ma solo con alcune riserve e in modo che molte cose sono destinate a rimanere oscure.

Per la « logica » il λόγος è enunciare, è asserire, è λέγειν τι κατά τινος, è asserire qualcosa su qualcos'altro. Perché si possa dire qualcosa di qualcos'altro, ciò su cui verte l'asserzione dev'essere sempre già stato enunciato, vale a dire deve essere enunciato in quanto è ciò che è. Il λόγος inteso come asserzione è quindi già in se stesso – ossia considerato in modo piú originario – l'enunciazione di qualcosa che segue ciò che è enunciato. Ciò che è, appare in quanto tale posto che l'« è » e l'« essere » siano esperiti in un certo qual modo come apparire. Quando qualcosa appare e si mostra, la visione che esso offre è data dall'apparenza e dall'aspetto in cui esso si viene a trovare. Ciò che appare laggiú, ad esempio quella casa là, si mostra con l'apparenza e l'aspetto di una « casa » e dell'« esser-casa » e in questo senso *è una* casa. Ad esempio ciò che appare qui, è un libro in quanto si mostra con l'aspetto di libro e di qualcosa che è proprio dell'esser-libro. Cosí l'aspetto in cui qualcosa appare quello che è contiene il « che cosa » [*Was-sein*] di ciascun ente, vale a dire l'essere dell'ente. È Platone ad aver pensato per la prima volta l'essere dell'ente a partire dall'aspetto in cui esso appare, considerando l'aspetto come tale. Aspetto in greco si dice εἶδος, ἰδέα, « idea ». L'aspetto in cui si fa visibile ciò che in generale è una casa, non questa o quella casa percepibile coi sensi ma l'aspetto dell'esser-casa in generale, è qualcosa di non sensibile, è il sovrasensibile. Pensare l'ente a partire dall'idea, a partire dal sovrasensibile, è l'elemento caratteristico del pensiero che riceve il nome di « metafisica ».

Se pronunciamo l'asserzione: « questa casa è alta », alla base di questa asserzione vi è già l'enunciazione di ciò che è quel che ci viene incontro, vi è già l'enunciazione della casa, il suo εἶδος. In questo senso allora λόγος non significa in greco soltanto asserire nel senso di enunciare, λέγειν, ma nello stesso tempo e per lo piú significa prevalentemente l'enunciato che si fa presente nell'enunciare. Il λεγόμενον, l'enunciato, non è nient'altro che l'aspetto, εἶδος, ἰδέα. In un certo qual modo, εἶδος e λόγος vogliono dire la stessa cosa. In altre parole possiamo dire che il λόγος, inteso come enunciare ed asserire, è concepito in vista dell'ἰδέα; il λόγος, inteso come asserzione, è quella concezione del λόγος che si muove nell'ambito del pensiero e che pensa l'ente a partire dalle idee, vale a dire metafisicamente. Il λόγος che la logica pensa è pensato metafisicamente. La logica è la metafisica del λόγος.

In primo luogo, anche se solo esteriormente, abbiamo mostrato che la logica è sorta, insieme ad altre due discipline della « filosofia » (fisica, etica), nell'orizzonte del pensiero platonico. Ora sappiamo che cosa significhi questa

provenienza dal pensiero platonico per la logica e per il λόγος. Il presupposto del fatto che il λόγος può essere preliminarmente concepito come l'enunciazione di qualcosa nel suo « che cosa » [*Was-sein*], è rappresentato dalla definizione del « che cosa » e dell'essere in quanto εἶδος e ἰδέα formulata da Platone. Questa definizione è formulata in modo tale che a partire dall'ente l'ente stesso è proiettato verso l'essere, in modo tale che l'essere dell'ente viene pensato come il piú universale di tutti gli enti. Pensare l'essere dell'ente in questo modo è il tratto caratteristico di ogni metafisica. Finché la metafisica in qualsiasi forma dominerà il pensiero occidentale nel suo fondamento – cosa che accade anche ai nostri giorni – il λόγος ed ogni interrogare intorno al λόγος non potranno che essere padroneggiati con la « logica », ma anche limitati da essa.

Quanto il λόγος – già all'inizio della metafisica e poi in modo determinante in ogni metafisica sviluppatasi in seguito – sia stato nettamente limitato ai modi dell'enunciare e dell'asserire, si evidenzia in una circostanza sulla quale non abbiamo ancora sufficientemente riflettuto, nella quale però ancor oggi ci troviamo e che consideriamo la cosa piú ovvia del mondo. La circostanza richiamata consiste nel fatto che le determinazioni dell'ente, nelle quali esso si mostra nel suo aspetto piú generale – vale a dire i tratti fondamentali dell'essere dell'ente – si chiamano « categorie ». La parola greca κατηγορία significa « asserzione » [*Aussage*], anzi questa parola per quanto riguarda la sua origine e la sua composizione significa asserzione in un senso piú ampio ed autentico del termine λόγος. L'espressione κατ-αγορεύειν significa: in pubblico, al mercato o davanti all'assemblea dei giudici attribuire [*zusprechen*] a qualcuno qualcosa di cui è colpevole e di cui è causa, in modo che questo attribuire, inteso come dichiarare, denunci un'accusa o un dato di fatto. Il termine κατηγορία indica l'asserire [*Aussage*] nel senso dell'enunciare [*Aussprechen*] che mette in luce, annuncia e comunica qualcosa.

Κατηγορία è l'asserzione in un senso tutto particolare. Anche il λόγος è asserzione. Ma senza dubbio λόγος e κατηγορία non significano la stessa cosa. Al contrario Platone ed Aristotele ammettono – il primo vagamente, il secondo piú chiaramente – che la κατηγορία domina in ogni λόγος inteso nel senso della comune asserzione; in ogni enunciare e in ogni asserire che riguarda il possibile e l'impossibile domina ancora una forma di asserzione tutta particolare. In che senso?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo solo ripetere con maggior determinazione il passo appena compiuto con la caratterizzazione generale dell'« idea ». Quando diciamo: « quest'albero qui è sano », dicendo « quest'albero qui » abbiamo già detto, senza esprimerlo esplicitamente, che « questo ente viene alla presenza a partire da se stesso ». Quando diciamo che « è sano », in questa espressione si è già detto, anche se non lo si è espresso esplicitamente, che « la sua condizione è questa o quella ». « Essere in una condizione » e « venire alla presenza a partire da se stesso »: nel λόγος che riguarda quest'albero queste due cose sono già dette prima e necessariamente; infatti, se non fossero dette, ossia implicitamente pensate, non potremmo dire « quest'albero qui » e neppure potremmo aggiungere che « è sano ». Entrambe le cose – « che viene alla presenza a partire da se stesso » e che « è in una determinata condizione » – sono dette anche nell'asserzione « quella casa là è

alta », e cosí avviene in tutte le asserzioni analoghe. Ogni asserire comune si basa su questo asserire particolare e si muove al suo interno; esso dice ad esempio dell'ente il suo venire alla presenza a partire da se stesso, il suo essere in una condizione determinata, l'essere in relazione con le altre determinazioni analoghe. Questi sono tutti tratti fondamentali dell'essere, di quell'essere dal quale ogni ente ha origine, vale a dire ha il suo γένος. Platone chiama questi tratti fondamentali dell'essere dell'ente γένη o εἴδη, intendendo con questo termine le idee piú alte. Perché ora questo dire particolare – nel quale secondo Aristotele ἐμφαίνεται, viene alla luce proprio un tratto fondamentale dell'essere, ossia quel dire che regge nello stesso tempo tutte le asserzioni comuni – non potrebbe mantenere la denominazione dell'asserire vero e proprio, della κατηγορία? La parola κατηγορία diventa cosí la denominazione dell'essere che viene detto in ogni λόγος di ogni ente. Cosí « essere », vale a dire il tratto fondamentale dell'ente, viene a significare « asserzione » [*Aussage*] nel senso di ciò che è asserito ed enunciato [*Ausgesagtes*]. Ed ecco che qui si evidenzia qualcosa di sorprendente. Categoria e logos stanno in un rapporto essenziale, che perfino i pensatori greci non hanno espressamente chiarito né tanto meno fondato. Platone ed Aristotele si limitano a muoversi all'interno di questa relazione tra λόγος e categoria. E un bel giorno dovremo pur chiederci perché questo sia stato possibile e necessario; ma questo avverrà quando la comprensione dell'essenza del λόγος sarà diventata per noi una necessità impellente.

Se ora ci limitiamo a riflettere provvisoriamente sulla relazione tra categoria e λόγος, comprendiamo ciò che altrimenti non sarebbe affatto comprensibile; comprendiamo perché le somme determinazioni dell'ente portino il nome di « categorie », vale a dire di asserzioni nel senso chiarito. Successivamente la denominazione « categoria » e ciò che essa indica si sono in parte trasformati, ad esempio si sono esteriorizzati, per cui « categoria » viene ad indicare solo esteriormente uno « schema » e un'« intelaiatura » in cui qualcosa rientra. Dai tempi di Platone ed Aristotele, vale a dire dall'inizio della metafisica come tratto fondamentale del pensiero occidentale, questo pensiero della totalità dell'ente ha sempre cercato di radunare e di ordinare le determinazioni piú generali dell'essere, le categorie, in una « dottrina delle categorie ». E tuttavia solo raramente nella storia della metafisica risulta ancora visibile il rapporto tra categoria e logos nel senso dell'asserzione e del giudizio.

Non è un caso che nel pensiero di Kant, nel quale la metafisica subisce l'ultima decisiva trasformazione, il rapporto tra categoria e asserzione venga alla luce in tutta la sua urgenza. Apparentemente, anzi secondo l'opinione di molti interpreti e critici del tutto arbitrariamente, Kant sceglie come « filo conduttore della scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto », vale a dire delle categorie, « la funzione logica dell'intelletto nel giudizio »[1] (ossia il λόγος come asserzione). Ma questa scelta del λόγος come filo conduttore nella formulazione delle categorie mette in luce un evento che è in atto dall'inizio della metafisica e che si può esprimere brevemente dicendo: la logica è il filo conduttore, anzi l'orizzonte vero e proprio del pensiero metafisico. Per Kant

[1] I. KANT, *Werke*, cit., Bd. III, pp. 89-92 [*Critica della Ragion pura*, tr. it. cit., p. 90 ss. (*N.d.T.*)].

questo ruolo della logica era fuori discussione per il fatto che egli non ha mai riflettuto espressamente neppure sulla relazione tra λόγος e κατηγορία o tanto meno sull'origine e sul fondamento di questa relazione. Ma la logica può costituire il filo conduttore del pensiero metafisico e delimitarne l'ambito proprio perché la logica non è nient'altro che la metafisica del λόγος, considerato nel vero senso di asserzione, vale a dire come κατηγορία, come ἰδέα e come εἶδος. Ma se è vero – come sembrerebbe innegabile stando alla tradizione – che la metafisica è la forma piú alta del pensiero piú profondo, allora è certamente nella « logica » intesa come metafisica del λόγος che va pensata nel modo piú profondo l'essenza del λόγος. Considerato da questo punto di vista, il pensiero preplatonico diventa quindi pensiero pre-metafisico, diventa quel pensiero che in modo imperfetto procede verso la metafisica. Quel che i pensatori preplatonici hanno detto del λόγος, lo si può pensare solo a partire dalla metafisica posteriore. Questo è quanto è accaduto e ancora accade. Anzi siamo proprio debitori alla metafisica e al suo pensare intorno al λόγος se in generale ci sono state conservate le testimonianze sul λόγος dei pensatori preplatonici, e in particolare quelle di Eraclito.

2) *Ritorno al Λόγος pre-metafisico attraverso il λόγος come asserzione. Il frammento 50*

Lungo la via che le nostre riflessioni tentano di percorrere al fine di pensare l'essenza del Λόγος è però necessario un diverso modo di procedere. Noi prendiamo la « logica » non come una dottrina del λόγος data da Dio, stabilita una volta per tutte e suscettibile al massimo di qualche piccola variazione. Attraverso la logica ci interroghiamo sul Λόγος; piú esattamente ci chiediamo come sia stato possibile che il λόγος, inteso come asserzione, sia potuto diventare il filo conduttore per il reperimento dei tratti fondamentali dell'ente all'interno della metafisica. Procedendo in questo senso, cerchiamo di vedere se e in che modo si sia riflettuto sul Λόγος prima della nascita della « logica » all'interno della metafisica o ancor prima del sorgere della metafisica stessa. Se vogliamo capire che cosa abbia pensato del Λόγος un pensatore preplatonico – Eraclito – dobbiamo quindi mettere da parte la concezione metafisica del λόγος. Certamente l'esclusione dell'orizzonte della metafisica inizialmente è solo qualcosa di negativo. Ma subito dopo abbiamo nuovamente bisogno di un orizzonte, entro il quale ciò che Eraclito dice del λόγος si rende visibile, concepibile e dicibile. Certamente di questo orizzonte-guida non si può dire immediatamente nulla. Ma quando ci troviamo al suo interno ci troviamo di fronte a un enigma. Per ora limitiamoci a constatare che l'enigma consiste nel fatto che per i Greci fin dall'inizio λόγος significa « dire » e « parlare », ma che questo non è il significato originario di λόγος; va detto infatti che proprio nell'epoca in cui il concetto metafisico di λόγος è già consolidato, nel concetto di λόγος si conserva ancora qualcosa del suo significato originario.

Non si tratta in primo luogo di sciogliere questo enigma della plurivocità del λόγος; è sufficiente soltanto che noi prendiamo atto di questo enigma e che ci lasciamo guidare da esso.

Ascoltiamo ora alcuni detti di Eraclito che trattano del λόγος, ordinati in una sequenza scelta opportunamente. Il primo è il frammento 50; esso dice:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

(Nella traduzione provvisoria, ma già di per sé esplicativa, lasciamo non tradotta la parola chiave Λόγος; traducendo con « dire » [*sagen*] l'altra parola subito dopo Λόγος, ὁμολογεῖν, vogliamo lasciar intendere che con questa traduzione non possiamo stabilire ancora nulla sull'essenza del Λόγος.) La traduzione suona:

« Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato ascolto al Λόγος (disposti verso di esso), il sapere (consiste in questo), nel dire – dicendo la stessa cosa che dice il Λόγος – che tutto è uno ».

In questo detto il discorso verte sull'ascoltare [*Hören*]. Esso, se dev'essere autentico ascoltare, non deve rivolgersi a ciò che viene comunicato dal pensatore, bensí dal Λόγος. In modo inconfutabile quindi il Λόγος, se è in relazione con l'ascoltare, è qualcosa che può essere ascoltato, è una forma di dire e una sorta di parola. Nell'ascolto adeguato del Λόγος scaturisce ed è il sapere autentico: σοφόν. Quest'ultimo, poiché si basa su una relazione col Λόγος, consiste nell'ὁμολογεῖν; se traduciamo « letteralmente » questo verbo, esso significa: dire la stessa cosa che dice il Λόγος. Difficilmente qui si potrà contestare che Λόγος e ὁμολογεῖν sono pensati a partire dall'ambito del dire e dell'ascoltare. Ma che cosa significano dire e ascoltare? L'ascoltare sembra essere una cosa che riguarda gli orecchi. Ascolta colui che ha orecchi per sentire. Ma che cosa sono gli « orecchi »? Gli orecchi presenti anatomicamente e fisiologicamente non determinano e non effettuano l'ascoltare, neppure se lo concepiamo come una percezione di voci, di suoni e di rumori. Il percepire non è riscontrabile anatomicamente o dimostrabile fisiologicamente e non è neppure concepibile biologicamente. Se non ci fosse la facoltà di percepire, che cosa sarebbero l'orecchio e l'intero apparato uditivo? L'ascoltare, inteso come mera ricezione di suoni, avviene sempre sulla base di quell'ascoltare originario che è un sentire qualcosa nel senso del prestare ascolto [*Horchen*]. Il nostro prestare ascolto è però già in un certo senso di per se stesso attento [*horchsam*] a ciò che deve essere ascoltato, vale a dire è piú o meno pronto e disposto all'ascolto [*Gehorsam*]. L'orecchio, necessario all'autentico ascoltare, è disposizione all'ascolto. Ciò che può essere ascoltato e percepito nel prestare ascolto con attenzione non ha bisogno di qualcosa di sonoro e di rumoroso. Non è tanto facile dire in che cosa consiste questa disposizione all'ascolto [*Gehorsam*]. Dal detto di Eraclito deduciamo che il sapere scaturisce proprio dal prestare ascolto al Λόγος, che a differenza del discorso del pensatore umano non è una forma sonora; questo sapere consiste nell'ὁμολογεῖν, nel dire la stessa cosa che dice un altro, nel dire la stessa cosa che dice il Λόγος. In questo caso dire la stessa cosa non vuol dire ripetere pedissequamente, ma ridire in modo tale che la stessa cosa venga detta in modo diverso, in modo tale che il ridire tenga dietro e « segua » ciò che è stato detto prima, nel senso che lo ascolti [*gehorcht*] e si disponga docilmente a seguirlo [*gehorsam*]. Forse allora questa disposizione all'ascolto sarebbe l'ὁμολογεῖν, che consisterebbe

nel ridire con obbediente docilità. Ma che cosa viene detto in questo ridire, in cui consisterebbe l'autentico sapere?

§ 5. *Tre vie per rispondere alla domanda: che cos'è il Λόγος?*

a) *Prima via: il Λόγος come uno e tutto. L'accesso al Λόγος inteso come essere attraverso l'ἓν πάντα εἶναι del frammento 50*

Il Λόγος non dice evidentemente nulla di casuale e di particolare. Dice qualcosa sul « tutto » e dice che esso è uno. Qualcosa di piú non si può dire oltre a quello che si dice del tutto. E non si può dire niente di piú semplice di quanto è stato detto, affermando che è uno. Il Λόγος dice nello stesso tempo qualcosa di ampiamente onnicomprensivo e di semplice.

Come è facile pronunciare questa frase: tutto è uno! In questa espressione la superficialità frettolosa, propria dell'opinione [*Meinen*] vaga, si confonde con la cautela indugiante che caratterizza il pensiero [*Denken*] interrogante. La spiegazione affrettata del mondo può servirsi della frase « tutto è uno » come di una formula valida ovunque e in ogni tempo. Ma in questa frase si possono anche nascondere i primi passi di un pensatore, che possono risultare decisivi per il destino del pensiero nel suo insieme. Come potremmo *noi* quindi – *noi* che siamo impreparati e ancor piú confusi dalla molteplicità di conoscenze storiografiche in nostro possesso – avvicinarci proprio a questo ἓν πάντα εἶναι, a questo tutto è uno, per cogliere dalla frase un « senso » a noi facilmente comprensibile, oppure per attribuirgliene uno nel caso che la frase non ce lo offra?

Ἕν, « uno »: che cosa significa questo termine? Può significare il numero « uno », nel senso del singolare, invece di due o tre. Oppure ἓν non vuol dire tanto l'unità, l'uno inteso come numero, quanto « l'uno » [*das Eins*] che pensiamo quando diciamo « l'uno e il medesimo » [*Eins und das Selbe*]? Ma anche qui non è del tutto chiaro che cosa significhi l'uno se non si aggiunge un altro termine, come ad esempio « il medesimo ». L'espressione ἓν πάντα εἶναι, « tutto è uno e medesimo », significa allora forse che tutto è uniforme? Dire « uno e medesimo » di ogni cosa non significa forse la dissoluzione di tutte le differenze? Il tutto, πάντα, lo si incontrerebbe allora nell'indifferenziato, ma sarebbe l'indifferenza del vuoto, del niente assolutamente nullo [*nichtiges Nichts*]. Oppure l'uno non vuol dire né l'uno nel senso del singolare, né l'uno dell'identità, quanto piuttosto l'uno nel senso che unisce e unifica. Ma allora in che modo e da quale punto di vista va pensato questo uno che unisce? L'elemento unificante, il πάντα, ciò che tutto unisce, è un legame ancora diverso dal « tutto »? Ma se cosí fosse il πάντα, il tutto, non sarebbe ancora la totalità. L'uno che unifica si porrebbe quindi di fronte al tutto e lo dominerebbe. L'ἓν sarebbe una cosa e il πάντα un'altra; si tratterebbe quindi di due cose e non semplicemente di ἕν, di un'unica cosa.

Si potrebbe dire che l'ἓν è l'uno nel senso di quell'uno che tutto unifica e

che si unisce a ciò che viene unificato, in modo che il legame non è estrinseco, ma è dovuto al fatto che l'uno stesso si lega con ciò che unifica? Ma come dobbiamo pensare quest'uno che unifica?

Si potrebbe dire che ἕν vuol dire l'uno nel senso di uno, nel senso del singolare che esclude tutto il resto, ma che lo esclude in modo da racchiudere il resto, il tutto (πάντα)? Quindi non si tratterebbe di una semplice unificazione del molteplice, non si tratterebbe soltanto di tenere insieme il molteplice, ma avremmo a che fare con un unificare che trattiene nella sua « unità » il tutto originario.

Ma quanto è oscura e vaga per un pensiero ben strutturato la parolina ἕν che pronunciamo con tanta facilità? Forse non ci è lecito tenere separati tra loro i significati dell'ἕν precedentemente indicati, ma l'uno del singolare, l'uno dell'identità, l'uno dell'unità unificante e l'uno della unicità sono significati che non si possono neppure escludere tra loro con un aut-aut. Forse tutti questi significati dell'ἕν sono compresi nell'ἕν che Eraclito pensa. Ma allora qui diventa centrale per noi chiederci: in quale unità e in quale dei significati dell'uno sono unificati i diversi sensi dell'ἕν precedentemente elencati? Ci accorgiamo facilmente che tutte queste domande sul possibile significato dell'ἕν si ripresentano non appena tentiamo di pensare anche il termine πάντα in modo altrettanto preciso. Ma πάντα vuol dire tutto nel senso di un insieme ottenuto in qualche modo sommando un possibile molteplice? Il « tutto » è l'ammucchiarsi di tutte le cose piú disparate? Il « tutto » è l'insieme del molteplice reale e possibile? Il « tutto » è l'insieme delle parti suddivise e suddivisibili in molti modi? In che cosa consiste quindi la totalità del tutto?

A che cosa possiamo fare riferimento per determinare la « totalità » piú volte richiamata poco sopra, se sia l'unità sia l'essenza dell'uno rimangono indeterminate? È facile dire che il tutto determina le parti e la loro divisibilità nella ripartizione e che quindi il tutto non è solo il risultato della giustapposizione delle parti. Risulta anche abbastanza evidente che il modo in cui il numero delle parti dà luogo a una somma è diverso dal modo in cui il tutto predispone anticipatamente le sue parti e le sue ripartizioni. Questa differenza tra somma e totalità, nota da lungo tempo al pensiero, nella sua generalità e indeterminatezza non ci aiuta minimamente a pensare il πάντα, il tutto, e il suo rapporto con l'ἕν.

Da quanto abbiamo detto sull'ἕν e sul πάντα, vediamo che probabilmente queste parole nominano qualcosa di essenziale; tuttavia queste parole, pur volendo dire qualcosa di essenziale, rimangono polisense e insieme vuote, e talvolta risultano essere meri *flatus vocis*. Sempre di nuovo, con l'aiuto dell'espressione ἓν πάντα εἶναι, il pensiero si sforza di fare chiarezza sull'ἕν e sul πᾶν e di dare loro un saldo fondamento. Ma sempre di nuovo questi tentativi si smarriscono e poi si ritrovano collegati a cose diverse. Basta qui nominare un termine come « panteismo » per far affiorare alla memoria quei numerosi sforzi dell'esperire e del pensare che hanno tentato una chiarificazione dell'ἓν πάντα εἶναι e che a partire da questa chiarificazione hanno tratto una spiegazione della totalità del mondo. Non si può negare che in tutti questi sforzi vi sia qualcosa di straordinariamente vago e di vano. Ma è tempo di domandarci quale è la ragione di questo fatto innegabile. La ragione sta nel

fatto che il pensiero dimentica – e finora ha sempre dimenticato – di ricercare la dimensione a partire dalla quale termini pericolosamente innocui come ἕν e πάντα ricevono in generale la possibilità di essere pronunciati e determinati.

Ἓν e πάντα sono termini che vengono nominati in ciò che si fa percepibile a partire dal λόγος, vale a dire nell'espressione ἓν πάντα εἶναι, tutto *è* uno. È nell'essere e in quanto essere che l'uno unifica il tutto che è. Il tutto è l'ente che nell'ἕν ha il tratto fondamentale del suo essere. Come potremo dunque trovare la via per giungere ad una adeguata concezione dell'ἕν e del πάντα, finché non pensiamo propriamente e chiaramente in che cosa tali parole risuonano e dispiegano la loro essenza [*wesen*]? Il πάντα inteso come l'ente nella sua totalità e l'ἕν, inteso come tratto fondamentale dell'ente, risuonano e dispiegano la loro essenza nell'essere. Ma allora dobbiamo chiederci in primo luogo in che modo l'essere, l'εἶναι, è pensato nell'ἓν πάντα εἶναι, oppure come deve essere pensato secondo il modo di pensare di Eraclito. Finché non ci apprestiamo a pensare l'εἶναι, l'essere, secondo le modalità di Eraclito e del pensiero greco iniziale, finché non presentiremo questo pensiero, la sua direzione e il suo ambito, fino ad allora ogni sforzo volto a pensare ed esperire col pensiero l'ἕν e il πάντα resterà completamente vano.

Consideriamo adesso nel suo insieme il detto che parla dell'appropriato prestare ascolto al λόγος:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

Notiamo che il detto termina con la parola εἶναι. Eppure il termine εἶναι (essere), che nella serie delle parole che compongono il detto è l'ultima, considerando il detto nel suo insieme diventa la prima, la prima per rango, dignità e ampiezza del dire. Il detto di Eraclito non parla però dell'essere, ma tratta del λόγος e dell'ὁμολογεῖν. Quest'ultimo, il dire che segue il logos, che è ciò in cui consiste il sapere autentico, dice la stessa cosa che dice il λόγος. Il λόγος dice ἓν πάντα εἶναι, sempre ammettendo che il λόγος sia un dire e solo un dire. **Nell'ascolto attento del λόγος l'ἓν πάντα εἶναι è percepito a partire dal λόγος stesso. L'ἓν πάντα εἶναι proviene dal λόγος. Esso è percepibile ascoltando il λόγος e quindi è ciò che si apprende dal λόγος. Ma come può l'ἓν πάντα εἶναι derivare dal λόγος se non gli appartiene? Come può l'ἓν πάντα εἶναι appartenere al λόγος, se il λόγος stesso non custodisce in se** stesso l'ἓν πάντα εἶναι? E come potrebbe custodirlo, se il λόγος stesso non fosse adeguato all'ἓν πάντα εἶναι e se non fosse almeno uguale ad esso? Ma il λόγος stesso che cosa può ancora essere «fuori» dell'ἓν πάντα εἶναι ed accostato ad esso esteriormente? Il πάντα, in quanto è la totalità dell'ente, dispiega la propria essenza nell'essere. Nello stesso modo e a maggior ragione anche l'ἕν dispiega la propria essenza nell'essere come tratto fondamentale dell'ente. E così il λόγος, che risulta percepibile nell'ἓν πάντα εἶναι, può anche dispiegare la propria essenza non diversamente dall'essere stesso. Il λόγος però, almeno secondo l'interpretazione tradizionale, è dire [*das Sagende*], è colui che dice la parola e il significato della parola. Invece l'ἕν, il πάντα e l'εἶναι non sono affatto dello stesso genere del λόγος inteso in questo senso, vale a dire non sono nulla di linguistico, ma sono al massimo ciò che è detto nel λόγος. Ma finché continueremo a pensare superficialmente in questo modo, re-

steremo inavvertitamente fermi a quella definizione del λόγος fissata dalla « logica », che pensa il λόγος come enunciato e come asserzione [*Aussage*] e in generale come « dire » [*Sagen*], e che quindi crede di sapere che cosa significhi « dire ». Per noi questa definizione del λόγος è senz'altro illuminante, dal momento che λέγειν e λόγος significano realmente fin dall'antichità presso i Greci « discorrere » [*reden*] e « dire » [*sagen*]. Eppure, contro questa interpretazione, dal detto di Eraclito risulta altrettanto incontestabilmente che l'ἓν πάντα εἶναι deriva in qualche modo dal λόγος stesso. È dunque il λόγος stesso a lasciar dispiegare [*wesen lassen*] l'essenza dell'ἕν, il πάντα e l'εἶναι, ciascuno in se stesso e tutti in rapporto tra loro. Il λόγος stesso deve dominare nelle modalità del suo dispiegarsi essenziale, vale a dire deve dominare nel dispiegarsi dell'uno, del tutto e dell'essere.

Ma non sarà forse giunto il momento di riflettere sul fatto che ciò che qui si disvela a partire dal λόγος e forse proprio in quanto λόγος stesso – vale a dire l'ἓν πάντα εἶναι – è l'unica cosa che ci invita a concepire l'essenza del Λόγος secondo ciò che esso stesso lascia percepire di sé? Non sarà forse giunto il momento di mettere da parte tutti i punti di vista abituali e tutte le visuali basate sulle posteriori interpretazioni del λόγος comunemente metafisiche?

Che cosa ci dice dunque l'ἓν πάντα εἶναι, se nel suo essere percepibile si dischiude il Λόγος stesso e si rende percepibile mostrandosi? Che cosa ci dice a proposito del Λόγος stesso l'ἓν πάντα εἶναι quando meditiamo su di esso e lo teniamo presente? Ma non appena tentiamo di scorgere l'essenza del λόγος a partire dall'ἓν πάντα εἶναι, ci ricordiamo subito che l'ἓν πάντα (εἶναι) è un'espressione che ha una molteplicità di significati. E soprattutto prescindiamo dal mostrare dettagliatamente che anche la terza parola, la parola εἶναι, ha una plurivocità di significati. Tuttavia, nonostante l'ἕν, il πάντα, il loro rapporto e perfino il fondamento di tale rapporto sembrino inconcepibili, resta fermo il fatto che qui si fa riferimento all'unire e all'unificare tutto, vale a dire tutto ciò che è, ossia la totalità dell'ente. L'unire e l'unificare in relazione alla totalità dell'ente – vale a dire in relazione all'ente in quanto tale – devono costituire quindi anche il tratto fondamentale del Λόγος, se è vero che l'ἓν πάντα εἶναι viene percepito a partire dal Λόγος e in quanto Λόγος.

b) *Seconda via: l'accesso al Λόγος attraverso il significato originario della parola λέγειν. Il Λόγος in quanto raccolta e riunione*

Che cosa significano dunque veramente λόγος e λέγειν, se – come abbiamo sostenuto – non hanno niente a che fare col dire e con l'esprimere, con il discorso e con il linguaggio? Il termine λέγειν, il latino *legere*, corrisponde al verbo tedesco « *lesen* », non però inteso nel senso di « leggere » che noi riferiamo immediatamente alla scrittura e quindi alla parola scritta, vale a dire ancora al discorso e al linguaggio. Il termine « *lesen* » lo intendiamo d'ora in poi in un senso piú ampio e insieme piú originario: nel senso di « raccogliere ». Noi diciamo « raccogliere [*lesen*] le spighe nel campo »; « raccogliere l'uva nella vigna »; « raccogliere legna nel bosco ». Intendiamo λέγειν nel senso di raccogliere [*lesen*] e λόγος nel senso di raccolta [*die Lese*]. Ma come la parola

greca λόγος significa sia λέγειν che λεγόμενον, cosí anche nella nostra lingua « raccolta » [*die Lese*] significa l'atto del raccogliere – ad esempio la vendemmia in corso, ma anche il risultato del raccogliere, il raccolto – cosí che possiamo parlare di una « vendemmia tardiva » come se avessimo a disposizione diverse qualità di vigneti.

(Come sarebbe bello se, seguendo tutte queste indicazioni e tutte queste conseguenze, riuscissimo a pensare fino in fondo l'essenza del λόγος semplicemente secondo il significato del λέγειν or ora indicato, come sarebbe bello se riuscissimo a sviluppare l'ambito di pensiero cui esso rimanda!)

Ma con la semplice indicazione del significato etimologico, attestabile chiaramente, di λέγειν = raccogliere [*lesen*] inteso nel senso di « spigolare » [*Ährenlesen*], non si sono fatti molti passi avanti e non abbiamo ottenuto quasi nulla. Occorre piuttosto far luce sul raccogliere seguendo i suoi tratti fondamentali; seguendo questo significato del raccogliere, occorre però anche cercare di spiegare il λέγειν e il λόγος a partire dall'ambito esperienziale proprio dei Greci. Pertanto poniamo due domande:

1. Che cosa vi è nel raccogliere?

2. In che senso il raccogliere, giustamente inteso come λέγειν, ci dà un'indicazione per pensare il Λόγος, nella misura in cui esso si disvela come ἓν πάντα εἶναι?

1. Che cosa significa « raccogliere » [*lesen*]? Raccogliere significa alzare e sollevare da terra, mettere e porre insieme, e in tal modo λέγειν assume il significato di riunire [*sammeln*]. Ma ciò che è messo insieme dopo essere stato sollevato da terra, non viene semplicemente messo insieme e ammucchiato in un cumulo ben determinato, ponendo fine cosí all'azione del raccogliere. Il raccogliere giunge a termine solo nel sollevare che custodisce il raccolto che è stato messo insieme. Raccogliere significa allora sia sollevare nel senso del prendere da terra, sia sollevare nel senso del custodire; solo con quest'ultimo ha termine il raccogliere. Se però osserviamo con maggior precisione, il raccogliere non finisce con il custodire che solleva da terra e mette al riparo il raccolto; piuttosto il vero raccogliere comincia già nel sollevare nel senso del custodire, in quanto il raccogliere fin da principio tende a custodire e a mettere al riparo il raccolto e resta costantemente caratterizzato in questo senso. Il raccogliere ha in sé il tratto predominante del custodire. Ma insieme va tenuto presente anche un altro tratto del raccogliere. Il raccogliere non è un casuale e momentaneo arraffare velocemente qualcosa che si presenta; il raccogliere nel senso del sollevare è sempre un accogliere [*Einholen*] con cura. Ma ciò è possibile solo sulla base di un distendersi [*Ausholen*] che domina precedentemente il movimento del raccogliere, la cui ampiezza e i cui limiti dipendono da ciò che occorre custodire e di cui ci si prende cura. Tutti questi tratti e questi rapporti dobbiamo pensarli come una cosa sola, se vogliamo pensare il raccogliere anche solo approssimativamente nel suo pieno significato.

Invece di « raccogliere » [*lesen*] nel significato chiarito, possiamo anche dire: « riunire » [*sammeln*]; questa parola è addirittura piú chiara tenendo conto di quel che intendiamo con « raccogliere », dal momento che noi siamo portati a riferire subito il *lesen* alla « scrittura ». D'altra parte il discorso sul « riunire » [*sammeln*] induce fin troppo facilmente ad intendere solo esterior-

mente il *lesen*, il « raccogliere », come un semplice accumulare. Ma la raccolta [*die Lese*] è la riunione [*Sammlung*] che si distende e accoglie, il cui riunire è già sostenuto da quel che è da custodire e che è destinato ad essere custodito. Da qui deduciamo che ogni vero riunire deve essersi già raccolto in se stesso, ossia riunito, e deve essere riunificato nella propria determinazione. Nella raccolta domina questa ri-unificazione [*Ver-sammlung*] originariamente raccolta di ciò che va custodito. La ri-unificazione cosí intesa è l'originario esser-riunito e la « riunione » che dispiega la propria essenza in ogni riunire che accoglie.

La meravigliosa parola « ri-unificazione » noi la conosciamo soltanto in un significato assai limitativo e usuale. Ora invece intendiamo pensarla nel senso illustrato di « raccolta »; a proposito di questo significato dobbiamo soprattutto tener presente che la riunione non è il semplice accumulare che deriva dal riunire, ma indica l'originario esser-riunito [*Gesammeltheit*] di quel che va custodito, dal quale scaturisce ogni riunire e nel quale ogni riunire si mantiene, vale a dire resta ri-unificato, ossia riunito nella riunione originaria e in essa custodito. Quando pensiamo questa « ri-unificazione », che domina fino in fondo ogni riunire e ogni raccogliere, noi diamo a questa parola una dignità e una caratterizzazione uniche. Ri-unificazione indica l'originario trattenersi nell'esser-riunito; questo trattenere definisce ogni distendersi e ogni accogliere, ma permette anche ogni dispersione e dissipazione. La riunificazione cosí intesa è l'essenza del raccogliere e della raccolta. Raccolta e riunione, pensate in questo modo, sono piú originarie di quel che è disperso e della dispersione. Come ogni vera « concentrazione » è possibile solo a partire da un centro già dominante e concentrante, cosí ogni riunire abituale è guidato e disposto da una riunificazione che domina il distendersi, il sollevare, il mettere al sicuro, l'accogliere e il prendere con sé « riunendo » tutti questi tratti in modo autentico. In realtà non ci è affatto facile pensare subito « il riunire » [*das Sammeln*] in questo senso originario, originante e pieno, perché noi siamo abituati a vedere nel riunire unicamente il rimettere insieme e il riaccostare qualcosa che era precedentemente disperso.

2. Se cerchiamo di pensare nel senso chiarito il raccogliere e la raccolta, il riunire e la riunificazione, allora forse riusciamo ad avvertire l'essenza originaria del Λόγος, vale a dire a pensare la sua essenza insieme a quel che i primi pensatori greci nominano mentre usano il termine Λόγος: φύσις, ἀλήθεια. Dal detto di Eraclito apprendiamo che il λόγος si disvela come ἓν πάντα εἶναι, come l'uno che tutto unifica. Ora l'affermazione secondo la quale il Λόγος – pensato come raccolta e riunione originaria – non può disvelarsi altrimenti che come l'uno unificante non ha bisogno di ulteriori indicazioni. Ma con questa affermazione siamo solo all'inizio del nostro tentativo di pensare il Λόγος. Per ora abbiamo acquisito una sola cosa: il significato corrente di λέγειν e λόγος – nel senso di asserire, enunciare, dire, discorso, parola e significato della parola – non porta alla luce l'essenza originaria del Λόγος. E nello stesso tempo osserviamo anche che il significato corrente di λόγος inteso come discorso e asserzione non è appropriato a rendere accessibile e comprensibile l'essenza del λόγος pensata come raccolta e riunione; il significato corrente di λέγειν potrebbe al contrario aprire una via per rendere

comprensibile il significato corrente di « *lesen* », inteso nel senso di afferrare e comprendere la scrittura e la parola scritta e piú in generale la parola e il discorso.

Ripetizione

1) *Riconsiderazione piú ampia del λόγος nell'orizzonte della dottrina meta-fisica delle idee e riconsiderazione dell'essenza premetafisica del Λόγος inteso come denominazione ancora da pensare dell'essere stesso*

La logica pensa il λόγος come asserzione e come enunciato. Nell'asserzione è enunciato qualcosa in quanto qualcosa. Quel qualcosa, cui si rivolge di volta in volta l'enunciabile in generale, costituisce ciò che propriamente deve essere enunciato ed asserito. Quel che una cosa è, il suo « che cosa » [*Was-sein*] (come ad esempio l'essere casa di una casa, il fiorire di un fiore) Platone lo concepisce come ἰδέα, come aspetto [*das Aussehen*], come la faccia visibile che mostra qualcosa, in modo che cosí si mostri il suo « che cosa ». Tali « facce » delle cose e di ogni ente, considerati nella loro visibilità, non li può però scorgere un vedere sensoriale, ma sono volti non sensibili, sono il sovrasensibile. Se intendiamo il sensibile nel piú ampio significato di « fisico », ecco allora che le idee, in quanto sono i volti sovrasensibili dell'ente, sono qualcosa di meta-fisico.

Intendere il λόγος come espressione [*Ansprechen*] delle idee significa pensare il λόγος metafisicamente. È a partire da questa concezione che noi definiamo la logica, che pensa il λόγος in questo modo, come metafisica del λόγος. Altrimenti la logica è la dottrina del pensiero. Ma è dottrina del pensiero nel senso ora piú profondamente inteso, nel senso che essa tiene aperto al pensiero occidentale l'orizzonte « metafisico » che gli è proprio; infatti il λόγος della logica crea e sorregge la differenza di sensibile e sovrasensibile e in tal modo delimita le possibilità del pensiero metafisico in generale. Enunciare e asserire qualcosa in quanto tale vuol dire che, nell'enunciare e nell'asserire, io assumo qualcosa in quanto tale, lo ritengo tale quale esso è. Il latino *reor* significa « ritengo qualcosa per quello che è ». La facoltà di ritenere qualcosa per tale si chiama *ratio*. Si è soliti tradurre questa parola con « ragione » e far equivalere nel loro significato ragione, *ratio*, λόγος. Quando diciamo che « logico », *rationale* e « razionale » sono la stessa cosa, non solo pronunciamo tre diverse parole che indicano lo stesso significato, ma in λόγος, *ratio* e « ragione » è presente il destino essenziale, l'intera storia della metafisica occidentale. Ritenere qualcosa per tale e darlo a intendere per tale è giudicare. Nel giudicare consiste l'essenza del pensiero concepito metafisicamente. Questo pensiero interpretato « logicamente », λογικῶς, ossia inteso a partire dal λόγος come asserzione e come enunciato, è l'essenza della *ratio*, della ragione. Sulla base della connessione che abbiamo indicato tra κατηγορία, λόγος ed ἰδέα, ancora Kant definisce l'essenza della ragione come la

facoltà delle idee, cioè facoltà di pensare le idee e di regolare, in base a questo pensare, ogni altro pensiero. In questo modo la logica diventa dottrina della ragione. Se da un lato in ogni metafisica il λόγος è concepito a partire dalle idee come asserzione e come facoltà razionale, dall'altro ogni pensiero che si sviluppa mediante idee e sulla base di idee si attua avendo come filo conduttore il λόγος della logica. La logica, come « dottrina della ragione », è pertanto il nucleo piú profondo del pensiero delle idee, ossia della metafisica.

Ora però se il destino piú profondo della storia occidentale – considerato alla luce del corso seguito dalla metafisica – deve fondarsi sulla metafisica stessa, e se proprio questo destino deve dare una svolta [*Wendung*] a questa storia, allora questa svolta deve innanzitutto coinvolgere la metafisica intesa come fondamento della storia occidentale. Qualora fosse necessario per coloro che pensano contribuire a determinare ora e in futuro il destino di questa svolta, anche solo preparando e anticipando la visione di questo capovolgimento che investe la storia dell'uomo occidentale, allora una meditazione sul destino dell'Occidente dovrebbe considerare in primissimo luogo e senza omissioni l'essenza piú profonda della metafisica, vale a dire l'essenza della « logica ».

La domanda che ci siamo posti poco fa e che si chiedeva: « che cos'è metafisica? » è diventata cosí una necessità, alla quale il pensiero non dovrebbe sottrarsi piú a lungo, se – pur essendo impreparato e quasi del tutto privo di aiuto – aspira a porre questa domanda e a considerarla una questione degna di essere interrogata. Come già è avvenuto procedendo a tastoni, nella domanda « che cos'è metafisica? » dovrebbero venire alla luce in un certo senso sia la logica sia la sua essenza. Ma portare alla luce l'essenza della logica significa meditare su che cos'è il λόγος. Meditare su che cos'è il λόγος però non vuol dire escogitare un concetto del λόγος, bensí interrogare il Λόγος stesso, imboccare la via che conduce verso di esso, per rendere possibile un rapporto del Λόγος nei nostri confronti. Se facciamo questo tentativo non dobbiamo però attenerci solo a quel che la logica pensa del λόγος, poiché essa pensa il λόγος in modo metafisico e in questo modo ci impedisce di penetrare nel fondamento della metafisica, vale a dire ci impedisce di entrare in quell'ambito in cui si determina il destino della metafisica, e quindi la storia occidentale. Ma la logica è veramente l'unico e soprattutto l'originario sapere di ciò da cui prende il nome, ossia del λόγος? Ammesso che il Λόγος non sia diventato improvvisamente e infondatamente il λόγος della logica, noi dobbiamo riflettere su ciò che dell'essenza del Λόγος si è disvelato prima dell'inizio della metafisica. È per questo che ci rivolgiamo ad un pensatore che ha pensato il Λόγος prima di Platone ed Aristotele e che lo ha pensato in modo cosí essenziale che la parola « λόγος » rimane la parola fondamentale del suo pensiero. Questo pensatore è Eraclito.

Prendiamo in considerazione in primo luogo il frammento 50 e ora facciamo attenzione a quel che il Λόγος stesso, nominato in questo detto di Eraclito, fa percepire di sé all'attento ascoltare. Quel che dal Λόγος si può percepire è, detto in parole umane, ἓν πάντα εἶναι.

(Incidentalmente ricordiamo qui ancora una volta che il giovane Hölderlin scrisse nel diario del compagno di studi Hegel questa espressione eraclitea

λόγος ἓν πάντα nella forma Εν και παν. Nello stesso tempo ricordiamo che quindici anni dopo lo stesso Hegel ha preposto come motto alla *Fenomenologia dello Spirito* – a quell'opera che fonda la metafisica moderna e occidentale in una prospettiva che in un certo senso la porta a compimento – una espressione di Eraclito sul Λόγος, un detto che chiariremo in seguito.)

È a partire dal Λόγος che, secondo Eraclito, si fa percepibile l'ἓν πάντα εἶναι. Muovendo per cosí dire dall'esterno, abbiamo cercato in primo luogo di intendere piú rigorosamente nel loro possibile significato le prime due parole, l'ἕν e il πάντα. Qui ci siamo imbattuti ogni volta in molteplici significati sia dell'ἕν che del πάντα. Ci siamo quindi dovuti accontentare di una semplice enumerazione dei diversi significati di « uno » e di « tutto », dal momento che queste parole non ci forniscono immediatamente alcun filo conduttore per pensare unitariamente il loro molteplice significato, e ancor meno per pensare in che senso il πάντα, il tutto, sia in fondo ἕν, uno. Sembra quasi che sia la strana indeterminatezza dell'ἓν πάντα εἶναι, che si ripropone sempre di nuovo, a fare di questa espressione la parola guida di ogni pensiero sulla totalità dell'ente.

Precedentemente abbiamo compiuto un passo, il cui genere e la cui direzione non vennero caratterizzati in modo sufficientemente chiaro, come risultò da talune considerazioni e riflessioni. La mancata chiarezza è motivata principalmente dall'oscurità e dalla lontananza della cosa stessa. Ma certamente la mancata chiarezza nasce anche da certe difficoltà inevitabili dell'esposizione. Essa però scaturisce anche dal fatto di non essere riusciti a tener presente in modo diretto tutto quello che è stato discusso finora in via preliminare. Occorre quindi cercare di chiarire nuovamente il passo che abbiamo intrapreso attuando una ripetizione dettagliata; occorre cercare di ricordare la globalità del nostro disegno, correndo il pericolo di dire un'altra volta ciò che è già stato detto e di non venire al punto della questione, valutando quanto detto precedentemente con lo sviluppo delle riflessioni successive. In ogni pensiero è piú conveniente andare subito al punto centrale riflettendo in modo sempre piú chiaro, piuttosto che procedere passando di oscurità in oscurità. Proprio perché l'intento del pensiero che noi qui mettiamo in atto è qualcosa di semplice nel fondo della sua verità, proprio per questo il nostro intento risulta difficile sotto ogni punto di vista. Ma pensare in modo puro e semplice ciò che è semplice sarebbe facile se il semplice equivalesse a quel che per noi in qualunque momento, in qualunque circostanza e senza alcun intervento da parte nostra appare come ciò che è comune. Ma ciò che è comune è forse ciò che è veramente fuorviante e, in tutta la sua apparente semplicità, altro non è che l'intricato, se non addirittura il complicato.

In questo corso di lezioni abbiamo tentato di riflettere seguendo il termine « logica ». Ri-flettere [*sich be-sinnen*] significa mantenersi sotto l'appello del senso [*Sinn*] e soffermarsi sotto il suo tetto; « il senso » – vale a dire il vero – in cui tutto riposa e risuona. Questa riflessione non vuol essere altro che un tentativo di apprendere il pensiero seguendo una « logica ».

La logica, intesa nel senso tradizionale, tratta del λόγος e lo concepisce come asserzione. Nell'ambito di questa determinazione l'essenza del λόγος si è sviluppata in *ratio*, nel giudicare, nel pensare, nel senso di pensare a partire

dalle idee e secondo le idee. Parallelamente allo sviluppo del λόγος – inteso come asserzione – in ragione, si trasforma anche l'essenza dell'idea. Il modo in cui Platone pensa l'ἰδέα è diverso dal modo in cui concepisce l'*idea* Agostino. Diversamente pensa l'idea Descartes, diversamente Leibniz, diversamente Hume, diversamente Kant, diversamente Hegel, diversamente Nietzsche e il moderno senso comune in generale. In questa diversità si pensa sempre la stessa cosa. Nel moderno senso comune – che noi stessi consapevolmente o inconsapevolmente mettiamo in atto e insieme sosteniamo – è presente l'intera storia dell'idea e della sua trasformazione, ma anche quella del λόγος e della sua trasformazione. Solo se ci limitiamo a rappresentarci in modo esclusivamente storiografico i nomi di Platone, Agostino, Descartes, Leibniz, Kant e degli altri, essi diventano semplici nomi che appartengono al passato, che noi in ogni caso seguiamo ancora come cose passate o che vorremmo seguire. Se invece non pensiamo storiograficamente il passato ma pensiamo ciò che è, allora quel che è stato pensato da Platone e dai pensatori posteriori è qualcosa di immediatamente presente e di non indifferente, è quel destino che nell'attuale storia del mondo nascostamente destina. È per imparare ad esperire questo destino – e questo soltanto – che noi impariamo a pensare. Per imparare a pensare dobbiamo però prendere le mosse dalla dottrina del pensiero ovunque dominante, dalla « logica ». Questo significa che dobbiamo fare attenzione a come « la logica » pensa il λόγος.

Noi diciamo: la logica pensa il λόγος metafisicamente. La metafisica però è ciò che ha conferito l'impronta al mondo storico dell'Occidente e al nostro destino e che – proprio in quanto elemento caratterizzante e strutturante – è ciò che è veramente presente. L'esser presente di questa presenza non dipende dal fatto che noi – alcuni di noi, oppure in generale l'uomo – facciamo o meno conoscenza del presente della storia. La forza e la portata del nostro sapere e della nostra capacità di sapere dipendono invece dal fatto che ci venga ancora incontro quel che si fa presente nella storia, oppure che si sottragga a noi. La forza e la portata del nostro sapere del vero è forse solo un punto d'appoggio invisibile ma necessario, oppure è un sostegno sulla via che ci collega al futuro. Chiedersi come stanno le cose con la metafisica e col suo nucleo essenziale, ossia con la « logica » e con il λόγος da essa pensato, è solo una diversa formulazione della domanda che la metafisica si pone, in quanto essa si interroga su un'unica cosa, su che cosa è l'ente. La domanda « che cosa è l'ente? » indirizza lo sguardo verso l'essere, affinché sia questo a dare la risposta. Ma come stiano le cose con l'essere stesso, in che modo esso dispieghi la propria essenza e domini nella sua verità, la metafisica non se lo domanda mai, perché non può porre questa domanda, e non ha bisogno di porsela, se vuole rimanere metafisica. La domanda sull'essere stesso potrebbe servirle per mettere in risalto ancora l'essere, magari nei confronti del non essere. La domanda sull'essere stesso è nello stesso tempo la domanda sul non essere e sul nulla. La domanda sull'essere stesso e sul nulla va però assai piú in profondità della domanda sull'« essere o non essere », in quanto raggiunge altri ambiti piú essenziali rispetto alla formulazione di questa domanda che solitamente si conosce e che rimanda alle parole dell'Amleto di Shakespeare, secondo le quali essere o non essere si riferiscono solo al proseguimento o all'annientamento della vita umana.

Ci chiediamo ora se nella metafisica sia o non sia venuta alla luce l'essenza originaria del Λόγος. Perché ci poniamo questa domanda? Guardando dall'esterno, innanzitutto perché prima dell'inizio della metafisica il Λόγος è stato esperito e pensato in un modo diverso. Ma che questo sia accaduto – all'interno del dominio incontrastato del pensiero metafisico e dell'interpretazione che esso ha imposto dell'intera storia del pensiero occidentale, pensatori preplatonici compresi – resta una semplice considerazione.

Ma, ammesso che Eraclito sia in verità un pensatore pre-metafisico e ammesso che egli pensi in modo diverso il Λόγος, perché dunque nel nostro interrogare risaliamo cosí lontano nella storia del pensiero occidentale? Perché, se ve n'è motivo ed è necessario, all'interpretazione metafisica del λόγος e del pensiero non contrapponiamo un'altra definizione elaborata da noi stessi? Che cosa ci può importare l'essenza pre-metafisica del Λόγος, che risale « storicamente » a molto tempo fa? A una simile domanda bisogna subito rispondere che è del tutto irrilevante se l'essenza pre-metafisica del Λόγος ci riguardi immediatamente, se ci riguardi già ora, oppure se ci riguardi ancora.

Ma potrebbe accadere che nell'essenza pre-metafisica del Λόγος vi sia qualcosa che vuole venire alla luce e farsi presente; potrebbe trattarsi di qualcosa che non riguarda soltanto noi, non solo un certo gruppo di uomini, non tanto qualche ambito dell'ente in generale – come ad esempio questo o quell'ente, la natura, l'arte, l'ordine sociale o la tecnica – ma che invece di riguardare l'ente, riguardi l'essere stesso, dal quale ogni ente riceve la sua verità e la sua non verità. E quindi potrebbe anche accadere che non sia irrilevante il modo in cui noi – vale a dire l'uomo storico e gli uomini del futuro – pensiamo l'essere e « sull' » essere; potrebbe accadere che non sia del tutto irrilevante se noi, se i precursori di coloro che verranno abbiano pensato qualcosa espressamente dal punto di vista della verità dell'essere, lo abbiano preso in considerazione e siano disposti a pensare. Se dunque – come abbiamo iniziato a chiarire nelle lezioni precedenti – il Λόγος pre-metafisico non deve essere una qualche attività relativa al dire e all'asserire dell'uomo, sulla base della quale la logica ha costruito successivamente « teorie » e un « edificio dottrinale » che non interessano quasi a nessuno; se « il Λόγος » deve essere in un certo qual modo, insieme a ciò che domina ogni ente, il medesimo [*das Selbe*] dell'essere stesso, se quel che si chiama Λόγος, inteso come medesimo, deve emergere dall'intero occultamento storiografico della storia e deve essere rimasto presente ed essere presente, allora forse anche per noi c'è una ragione sufficientemente importante per interrogarci sul Λόγος pensato in modo pre-metafisico. Infatti in questo Λόγος si cela e si mostra nello stesso tempo quel che in ogni pensiero innanzitutto è da pensare, ammesso che non vi sia niente di piú alto, che non possa essere pensato niente di piú originario, niente di piú attuale, ma anche niente di piú inappariscente e niente di piú indistruttibile dell'essere [*Seyn*] stesso.

Il λόγος, proprio di quella disciplina che abitualmente viene detta logica, in quanto è pensato come asserire e come dire, è un modo di agire e una attitudine dell'uomo. Questo λόγος entra a far parte di quell'ente che è l'uomo. Il Λόγος di cui parla Eraclito, in quanto è inteso come raccolta [*Lese*] e riunione [*Sammlung*] ed è l'uno che tutto unifica, non è una qualità riscontrabile all'interno dell'ente. Questo Λόγος è la riunificazione [*Versammlung*]

originaria che custodisce l'ente in quanto esso è l'ente che è. Questo Λόγος è l'essere stesso nel quale ogni ente dispiega la propria essenza. Seguire col pensiero questo Λόγος non è certamente seguire la logica nel senso corrente. Noi conserviamo la denominazione « logica », ma intendiamo ora con questo termine qualcosa di meno definito, vale a dire la meditazione « sul Λόγος », nel quale l'essere stesso si annuncia inizialmente, quell'essere che si disvela come ciò che deve essere pensato originariamente. Occuparsi di « logica » significa semplicemente imparare a esperire ciò che veramente deve essere pensato, l'essere stesso; significa contribuire provvisoriamente a preparare la possibilità di aprirci verso ciò che deve essere pensato, affinché quest'ultimo – l'essere – ci conceda almeno per una volta espressamente di entrare in rapporto con noi, affinché in questo rapporto ci accordi la possibilità di costruire e venga incontro alla nostra specifica costituzione essenziale, iniziando cosí una trasformazione della nostra essenza e accompagnandoci in questo processo di trasformazione. Cosí inteso, il termine « logica » annuncia un compito piú originario, che racchiude in sé l'invisibile, a cui noi da lungo tempo non badiamo minimamente. Infatti in questo imparare a pensare occorre fare solo pochi passi; forse occorre fare solo un passo, perché ci si dischiuda l'ambito di quel che deve essere pensato e le direzioni sulle quali incamminarci per andare verso di esso. Questa logica piú originaria, in quanto è una meditazione sull'essenza originaria del Λόγος, è in fondo priva di un contenuto dottrinale; è povera a confronto della quantità di proposizioni e conoscenze di cui è dotata la logica metafisica, è povera a confronto della sua sistematica e della sua sequenza di teorie. Questa logica piú originaria è solo un esercizio che non può essere evitato, oppure costituisce solo la preparazione per compiere un semplice passo del pensiero nell'ambito di quel che va pensato. La logica intesa in modo piú originario è un « agire » [*Tun*] che è nello stesso tempo un « lasciare » [*Lassen*]: è lasciare che l'essere dispieghi la propria essenza [*wese*] a partire dalla sua verità.

Questo agire pensante l'uomo moderno non è in grado di compierlo da solo. Egli non può trovare o tanto meno escogitare una meditazione di questo tipo, se le tracce di un tale pensiero non lo interpellano e se egli non entra in rapporto con questo appello. Ma fare questo presuppone la conoscenza del fatto che la storia non è il passato e neppure consiste in quel che è stato tramandato, dalle cui distese pianeggianti e dalle cui alture si stagliano vette di « grandezza ». La storia è in se stessa un colloquio dell'essenziale con se stesso, che risuona prima di ogni tempo. Ma rimane pur sempre la questione di vedere se e come l'uomo entri a far parte di questo colloquio.

c) *Terza via: l'accesso attraverso il λόγος della ψυχή. Il frammento 45. La questione dell'ὁμολογεῖν*

Seguendo come filo conduttore i tratti fondamentali della « raccolta » [*Lese*] e della « ri-unificazione » [*Ver-sammlung*] precedentemente chiariti, occorre ora riflettere in modo piú preciso soprattutto sul Λόγος nel modo in cui viene pensato da Eraclito. A questo proposito è necessario chiarire anche altri detti

di Eraclito che trattano del Λόγος, ma solo nei limiti che il compito di evidenziare l'essenza premetafisica del λόγος ci impone. Dal frammento 50, precedentemente discusso, ricaviamo quanto segue:

il rapporto con il Λόγος, che scaturisce dall'ascolto attento del Λόγος stesso e che è il solo adeguato al Λόγος, può essere soltanto un λόγος, un λέγειν. Questo rapporto è espresso dal termine ὁμολογεῖν, che ora possiamo intendere in questo modo: raccogliere [*lesen*] la stessa cosa che « il » Λόγος raccoglie in quanto esso è « la » raccolta [*Lese*]. Questo ora vuol dire: raccogliersi in ciò stesso in cui il Λόγος si tiene raccolto, in quanto è in se stesso riunificazione che si ripiega su di sé. Il modo in cui l'uomo si raccoglie nella ri-unificazione è diverso dal modo in cui il Λόγος si ri-unifica in se stesso; la diversità rende possibile un'uguaglianza del λέγειν, che qui in questa diversità riguarda lo stesso Λόγος. Chi è che effettua il riunire e il raccogliere nel senso dell'ὁμολογεῖν? Evidentemente l'uomo; infatti è proprio a lui che il detto di Eraclito è rivolto.

Ma se l'uomo stesso è il λέγων, è colui che raccoglie e riunisce, egli può intraprendere e portare a termine questa azione – che raccoglie la stessa cosa che raccoglie « il » Λόγος – solo se in qualche modo « ha » un λόγος nella sua essenza, vale a dire se l'essenza dell'uomo è un raccogliere di questo tipo. L'uomo è ζῷον, è un essere vivente, un essere caratterizzato dalla vita. Ma che cosa significa qui « vita », ζωή? Con questa parola,[2] analogamente alla parola φύσις, i Greci pensano il « sorgere a partire da se stesso » [*das Von-sich-aus-aufgehen*], che è sempre nello stesso tempo un « ritornare in se stesso » [*ein In-sich-zurück-gehen*]. Il sorgere si apre verso l'aperto, in un certo senso lo custodisce, si mantiene nell'aperto e ugualmente lo racchiude in sé. Fin dall'antichità l'essenza della vita e del vivente esperita in questi termini è designata dalla ψυχή; noi diciamo « anima » [*Seele*] e chiamiamo il vivente « l'animato ». Il termine ψυχή significa il soffio, il respiro. Qui però non pensiamo al respirare nel senso dell'esser desti e del muoversi o al funzionamento degli organi della respirazione, ma intendiamo l'espirare e l'inspirare. Poiché però la ψυχή, intesa come respiro, deve caratterizzare l'essenza del vivente in tutti i suoi atteggiamenti e comportamenti, con respiro non si può intendere il semplice inspirare ed espirare aria. Se lo intendessimo solo così, penseremmo il respiro e gli organi della respirazione in modo scientificamente causale, vale a dire come una condizione fondamentale del vivente e del suo stato e non come il tratto fondamentale dell'essenza del vivente nel suo insieme che è dappertutto manifesta. L'inspirare e l'espirare, pensati a partire dal respiro, indicano piuttosto il tratto fondamentale del vivente, il fatto che esso sorge nell'aperto e che, sorgendo, entra nell'aperto; in questo modo il vivente entra nel rapporto caratterizzante con l'aperto e in questo rapporto include l'aperto, riferendosi ad esso. L'essenza della ψυχή è quindi l'aprirsi che si schiude nell'aperto, è il sorgere che accoglie in se stesso l'aperto e lo riconduce a sé e accogliendolo si mantiene nell'aperto e dimora presso di esso. Ψυχή, l'essere animato, e ζωή, « la vita », sono quindi la stessa cosa, ammesso che pensiamo in modo greco anche la ζωή. E questo implica che noi

[2] Cfr. in questo volume il corso « L'inizio del pensiero occidentale ».

pensiamo ψυχή e ζωή a partire da quello che i pensatori greci chiamano φύσις, con la quale essi pensano l'essere dell'ente. Tutto ciò che è « vive » nella misura in cui è, e in quanto vivente è animato in un certo modo o in un modo diverso. Questo significa che sia il rapporto che si dischiude verso l'aperto, sia l'apertura dell'aperto sono determinati in modo diverso, a seconda del genere dell'« essere vivente », e viceversa.

Dalla ζωή e dalla ψυχή si può intravvedere che il vivente, conformemente al suo schiudersi aprendosi, può essere in un modo tale che l'aprirsi sia un distendersi che nello stesso tempo è anche un accogliere nel senso del « raccogliere » [*Lesen*] e del « riunire » [*Sammeln*] precedentemente delineati, ossia del λέγειν e del λόγος. La ζωή e la ψυχή – il vivente – possono dunque avere un λόγος. Ma se l'essere vivente ha un λόγος, anche il movimento del distendersi e dell'accogliere, vale a dire il rapporto con l'aperto, è caratterizzato come « raccogliere » [*lesen*] e « riunire » [*sammeln*]. In tal caso, si tratta di un essere vivente del genere umano; il « raccogliere » e il « riunire », ossia il λέγειν proprio dell'uomo, è l'ὁμολογεῖν. Questo essere che sorge e che dispiega la propria essenza – l'uomo – è aperto nei confronti del Λόγος.

Ma Eraclito ci dice qualcosa sull'essere vivente « uomo » da questo punto di vista, vale a dire dal punto di vista del λόγος? Eraclito dice abbastanza. Che cosa dice Eraclito? E che cosa dice della ψυχή dell'uomo Eraclito, il quale esige espressamente dall'uomo l'ὁμολογεῖν? Un detto, che viene classificato come frammento 45, suona:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

« Per quanto tu percorra fino in fondo ogni via, non potresti mai trovare sulla tua via i confini estremi dell'anima; tanto vasta è la sua raccolta (riunione). »

Dunque la ψυχή, l'essenza dell'essere vivente « uomo », ha un λόγος, e questo λόγος è βαθύς, « profondo » [*tief*], ed esso è « profondo » in un senso del tutto particolare. Come abbiamo già rilevato, noi intendiamo la profondità per lo piú solo come la direzione opposta rispetto al sopra e all'altezza. La profondità implica quindi la direzione che va giú verso il basso. Ma questo non è il carattere essenziale del βαθύς. Noi parliamo di un « bosco profondo » [*tiefer Wald*] nel senso di un « bosco esteso »; anche Omero, nell'Iliade, usa già questa espressione.[3] La profondità è la vastita, l'estensione [*die Weite*], nel senso di ciò che rimanda interamente al nascosto e che in qualche modo lo riunisce in se stesso. In che senso un λόγος può essere profondo? Il raccogliere, il riunire è un distendersi [*ausholen*]. Anzi è proprio questo distendersi a determinare inizialmente sia l'accogliere che riunisce, sia ciò che si può accogliere. Il distendersi rimanda alla vastità, all'estensione a partire dalla quale il raccogliere determina ciò che deve esser riunito. Il λόγος della ψυχή è profondo in quanto λόγος proprio perché la profondità consiste nel rimando [*Weisen*] verso una vastità, nel distendersi verso un'ampia distesa [*Weite*], a partire dalla quale si determina la possibilità di riunire ciò che deve essere riunito. In quanto l'anima ha un λόγος di questo tipo, al suo aprirsi e al suo

[3] OMERO, *Iliade*, libro XXI, v. 573.

ritirarsi appartiene un rimando, che consiste nel distendersi verso una vastità, verso un'ampia distesa. Fino a dove si estende questa distesa, là la ψυχή in quanto ψυχή tocca i confini piú estremi, con i quali essa è aperta a ciò che viene indicato nel rimando del suo λόγος.

Il frammento 45 suona: Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

« Per quanto tu percorra fino in fondo ogni via, non potresti mai trovare sulla tua via i confini estremi dell'anima; tanto vasta è la sua raccolta (riunione). »

Da questo detto noi ricaviamo in generale quanto segue: l'anima, vale a dire l'anima dell'uomo – che qui viene richiamata nel suo percorso attraverso se stessa – ha un λόγος; l'uomo è uno ὂυ λόγον ἔχον. Da questo detto avvertiamo già l'eco della successiva delimitazione dell'essenza dell'uomo diventata determinante per tutta la metafisica, secondo la quale l'uomo è ζῷον λόγον ἔχον, è un essere vivente (o quell'essere vivente) che ha un (il) λόγος. Ma, nell'interpretazione di questa definizione dell'uomo, λόγος viene pensato come *ratio*, vale a dire come ragione nel senso della facoltà che pensa le idee, vale a dire giudica per concetti. Ora, che cosa v'è di piú facile che cercare di ritrovare nel detto di Eraclito appena citato proprio questa posteriore definizione metafisica dell'uomo? Un simile tentativo di interpretazione avrebbe certo le sue ragioni e ha la sua importanza. Ma non intendiamo intraprenderlo. E questo non perché temiamo di attribuire retrospettivamente al pensiero di Eraclito la concezione metafisica dell'essenza dell'uomo, ma perché la parola λόγος usata in questo detto viene compresa metafisicamente in un senso ancora piú esteriore. Il detto, infatti, parla del λόγος dell'anima umana da un altro punto di vista, in quanto vorrebbe dire che questo λόγος, di cui l'anima umana è dotata, è « profondo ». Ma cosí facendo si rinuncia a riflettere ulteriormente sull'essenza della profondità del λόγος umano. Noi però non comprenderemo questo detto di Eraclito come un'accentuazione del fatto che l'anima dell'uomo è difficilmente accessibile a causa della sua profondità. Infatti – dal momento che cosí facendo si pensa il « λόγος » già in modo metafisico – si perviene ad un'interpretazione del detto diventata assai comune. Menzioniamo qui incidentalmente questa interpretazione a causa della sua singolarità. Ed essa è singolare proprio perché può insegnarci qualcosa.

Il termine λόγος, interpretato in senso logico-metafisico, significa enunciato, asserzione, giudizio, o anche « concetto », se si intende il concetto come il succo di un concepire, vale a dire di un giudicare. Al posto di asserzione e di giudizio, intesi come forme fondamentali del pensiero considerato logicamente, si dice anche semplicemente « pensiero » [*Gedanke*]; con λόγος si intendono allora i « pensieri », intesi non tanto come attività pensante dell'anima, ma come ciò che in questa attività viene pensato: il pensiero [*den Gedanken*] risultato dal pensare [*Denken*]. Il λόγος, assunto come asserzione, come giudicare e come concepire, equivale cosí a « concetto » e a quel che è concepito, vale a dire equivale al « senso » [*Sinn*]. Ora che abbiamo acquisito questa concezione logico-metafisica del λόγος possiamo avvicinarci con facili-

tà al detto di Eraclito e darne una spiegazione che risulti illuminante soprattutto per l'uomo moderno. Se λόγος equivale a concetto, Eraclito nel suo detto vuol dire che il concetto dell'anima è cosí profondo che tutte le ricerche nel campo della « psiche » – ossia la psicologia – non riescono a esplorarla adeguatamente; esse non arrivano mai a cogliere i confini dell'anima, non arrivano mai a ciò che la delimita e la « definisce », e perciò devono naufragare. Il detto di Eraclito viene cosí chiamato in causa come la piú antica testimonianza delle difficoltà della psicologia e di ogni autosservazione psicologica. C'è un'opera di « Psicologia generale » che sul frontespizio reca come motto proprio questo detto di Eraclito, inteso nel senso ora delineato. L'autore di questa psicologia ai suoi tempi era considerato anche un eccellente conoscitore della filosofia greca (Natorp).

Ma in questo detto Eraclito non vuol dir nulla dei limiti e delle difficoltà della ricerca psicologica. Una cosa simile è impossibile già solo perché qualcosa come la « psicologia » era totalmente estranea non soltanto ai primi pensatori greci, ma al mondo greco in generale. Questa non è una svalutazione della « psicologia », ma solo l'indicazione implicita del fatto che la psicologia – in quanto essenzialmente è scaturita dal pensiero cristiano – ha la stessa origine metafisica della storiografia e della tecnica moderna; solo oggi infatti essa si avvia a sviluppare la sua destinazione storica e comincia a diventare quel che in fondo è, vale a dire « psicotecnica ». Ma se nel detto di Eraclito che abbiamo citato la prima parola a risuonare è ψυχή, e se noi traducendo questa parola con « anima » pensiamo alla Grecità – vale a dire se non interpretiamo metafisicamente la parola λόγος che compare nel detto come « senso » e « concetto » – allora rimaniamo lontani da ogni « psicologia » e ci disponiamo a pensare questo detto in accordo con il frammento 50 precedentemente chiarito.

Ripetizione

2) *Riconsiderazione dei frammenti 50 e 45. Il Λόγος come l'uno che si annuncia da sé e che tutto unifica e il significato etimologico originario di λόγος e λέγειν. Il Λόγος in quanto ri-unione che conferisce l'origine e che in essa si mantiene*

Per accostarci a quel che Eraclito pensa con il nome ὁ Λόγος, il Λόγος, abbiamo imboccato due vie e in questo percorso abbiamo scelto come primo filo conduttore un detto di Eraclito, il frammento 50. Ciò è avvenuto perché in questo detto Eraclito nomina il Λόγος da un punto di vista da cui si evidenzia che il Λόγος annuncia se stesso e rende percepibile la sua essenza: ἓν πάντα εἶναι, tutto è uno. È il Λόγος che rivela questo. Ma il Λόγος può rivelare questo solo se esso stesso *è* ciò che qui si dischiude; infatti se il Λόγος « è » se stesso, non può essere qualcosa che sta « accanto » all'uno e « accanto » al tutto. D'altra parte esso deve essere perlomeno uguale a ciò che esso stesso annuncia, che presenta e dischiude a partire da sé, se non deve essere addirit-

tura superiore; infatti dipende proprio dal Λόγος se l'ἓν πάντα εἶναι diventi percepibile. In questo ἓν πάντα εἶναι si mostra «il Λόγος stesso», e si mostra appunto in quanto Λόγος. Infatti, l'ἓν πάντα εἶναι implica che l'uno che unifica tutto costituisca l'essere del tutto, l'essere della totalità dell'ente. Il Λόγος stesso è l'uno che unifica tutto; ed è questo che qui diventa percepibile e che, secondo il detto di Eraclito, agli uomini occorre veramente sapere. È proprio questo che qui al di sopra di tutto il resto, in tutto il resto e al di là di tutto il resto deve essere pensato.

La prima delle vie da noi intraprese ci porta a riconoscere che il Λόγος è l'uno che si annuncia da sé e che tutto unifica. Λόγος significa unificare tutto. Ma questo significato di «Λόγος» nel senso dell'uno unificante è radicalmente diverso dal significato del λόγος pensato dalla «logica», che lo intende come «asserzione» e come «dire», come «discorso» e come «parola», come «giudizio» e come «ragione».

Ma proprio questo fatto – vale a dire il fatto che, secondo il detto di Eraclito, il Λόγος dischiude se stesso ed è l'uno unificante – si accorda con l'essenza del λέγειν annunciata dal Λόγος stesso e corrisponde quindi originariamente ed esattamente a quel che il verbo λέγειν significa propriamente. Mostrare e chiarire questo originario significato rappresenta quindi la seconda via che si interseca con la prima nel medesimo punto. Λόγος e λέγειν significano «raccogliere» [*lesen*], «riunire» [*sammeln*], vale a dire significano unire e unificare.

Ora però dalla chiarificazione dell'ἕν e del πάντα abbiamo ricavato che non si può fissare in modo del tutto univoco l'essenza dell'uno e del tutto e quindi dell'unire e dell'unificare. Nello stesso tempo però abbiamo potuto stabilire che l'elemento comune dominante è proprio quel che viene indicato dalle parole «riunire» e «raccogliere». Pertanto, se vogliamo acquisire una visione adeguata dell'essenza del Λόγος, tutto dipende dall'intendere piú chiaramente, piú completamente e piú integralmente l'essenza del «raccogliere» e della «raccolta», del riunire e della riunione.

Abbiamo tentato di farlo spiegando innanzitutto quella particolare forma del «raccogliere» [*lesen*] che incontriamo come attività umana: «raccogliere le spighe», «raccogliere i grappoli d'uva», «raccogliere legna». Vediamo allora che il raccogliere è un sollevare da terra, uno staccare dal ramo grappoli e acini. Il togliere e lo staccare terminano in un mettere insieme. Noi siamo inclini a ritenere che già questo costituisca il riunire. Ma quel che abbiamo menzionato è innanzitutto riferito all'attività del riunire che cade sotto gli occhi, all'apparenza in cui si mostra il raccogliere e il riunire. Ma possiamo forse fermarci all'apparenza e far passare per l'essenza del riunire e del raccogliere ciò che si manifesta solo apparentemente? Evidentemente no; questo raccogliere e riunire – intesi imperfettamente perché visti solo in riferimento a ciò che si manifesta solo apparentemente – non li possiamo in nessun caso considerare come l'essenza della raccolta e della riunione, se è vero che la raccolta, il Λόγος, dev'essere pensato come quel che costituisce l'essere dell'ente in generale. Tutto questo vale però se presupponiamo che Eraclito non abbia detto nient'altro del Λόγος e della sua essenza come raccolta e riunione oltre a quello che noi stessi possiamo sapere per altri

motivi, anche se per noi è necessario pensare in modo piú approfondito l'essenza del raccogliere e del riunire. Per quale ragione? Perché noi supponiamo che i pensatori all'inizio della storia del pensiero occidentale hanno pensato in modo tale che il loro pensiero ricalchi sempre nuovamente il nostro, ed è per questo che non cerchiamo mai di raggiungere quel pensiero iniziale. Oppure questo è un presupposto arbitrario? Ma posto che l'inizio del pensiero occidentale celi in sé il destino della storia occidentale e determini in anticipo la verità di questa storia, il presupposto secondo il quale l'inizio ha una cosí grande importanza, è forse un presupposto inadeguato? Io penso di no. Noi possiamo tentare anche solo da lontano un colloquio adeguato con i piú antichi pensatori, solo se presupponiamo e riconosciamo che ciò cui il pensiero allora (un tempo) ha dato inizio verrà incontro un giorno (in avvenire) all'uomo, perché quel che è stato un tempo e per primo [*das Einstige*] è sempre « anteriore » al sentire e all'agire dell'uomo nel duplice senso del termine. Nel suo corso nascosto la storia non è uno sviluppo che procede da un inizio verso una fine, ma è il ritorno di quel che è stato un tempo all'inizio. Pertanto anche nel nostro caso, in cui occorre pensare il Λόγος nel senso di Eraclito come l'essere stesso, noi non possiamo pensare essenzialmente e con sufficiente completezza l'essenza del λέγειν, vale a dire l'essenza del raccogliere e del riunire. Inoltre le altre denominazioni dell'essere, formulate dal pensiero iniziale dei Greci, ci danno sufficienti indicazioni per delineare adeguatamente l'essenza del Λόγος nel senso di raccolta e riunione. Non possiamo perciò fermarci alle caratteristiche apparenti del « raccogliere » e del « riunire », intesi innanzitutto visibilmente come attività umane e limitare questa attività del riunire al solo mettere insieme qualcosa sollevandolo. Il sollevare nel senso del tirare su e mettere insieme si fonda su qualcos'altro che, come fondamento, costituisce anche l'essenziale dell'essenza del raccogliere e del riunire. Il tratto singolare della costituzione essenziale del raccogliere nel suo insieme è che esso può esser tale in se stesso solo se non si limita a mettere insieme soltanto quel che è presente, ma in tutte le sue fasi si raccoglie in se stesso (si « concentra ») su ciò che determina anticipatamente il raccogliere e il riunire. Questo è rappresentato dal sollevare [*Aufheben*], inteso nel senso di custodire [*Aufbewahren*]. Il custodire si fonda nuovamente in qualcos'altro. Si fonda su un salvaguardare [*Wahren*], che nello stesso tempo è un mettere al riparo qualcosa [*Bergen*]. Nel « sollevare », inteso come custodire, non viene conservato [*ver-wahrt*] qualcosa di secondario, ma innanzitutto ed essenzialmente viene conservato tutto quello che rientra nel riunire. Perciò riunire e raccogliere, considerati nel loro nucleo piú profondo, sono un custodire che conserva. È per questo che il riunire [*Sammeln*] è esso stesso tutto raccolto nella sua essenza, ed è per questo che noi diciamo che è ri-unificato [*ver-sammelt*].

La riunificazione, pensata in questo modo a partire dal conservare che custodisce, proprio in quanto è un esser-riunito che salvaguarda originariamente il raccogliere, costituisce l'essenza del raccogliere stesso. È solo a partire da questa essenza del raccogliere che si determina l'elemento che unifica il prendere e il procurare, cioè l'accogliere [*das Einholen*]. L'accogliere stesso si fonda a sua volta, in modo conforme alle sue possibilità, su un distendersi [*Ausholen*] che dischiude ed assegna all'accogliere ambito, estensione [*Weite*],

raggio d'azione e direzioni possibili. Questo movimento del distendersi, che si ritrova proprio nel riunire, può essere definito ora compiutamente e propriamente facendo riferimento a ciò che rende necessario il distendersi, il quale afferra tutto ciò che deve essere raccolto e al tempo stesso lo conserva e lo custodisce. Per cogliere la costituzione essenziale del riunire e del raccogliere, intesi innanzitutto come attività umane, per coglierne l'essenza, non possiamo pensare il riunire secondo la sequenza temporale considerata esteriormente come un processo formato da singoli momenti. Visto in questo modo, il raccogliere comincia con il sollevare da terra e termina con un sistemare quel che è stato messo insieme in un deposito o in un contenitore, affinché lo si possa custodire, cosa questa che non ha piú nulla a che fare con l'attività del riunire nel senso del procurare; sembrerebbe quindi che il custodire e il salvaguardare non appartengano assolutamente al « riunire ».

Eppure il serbare e il conservare hanno moltissimo a che fare con il « riunire » e il « raccogliere ». Che cosa sarebbe il riunire, se a fondamento della sua determinazione non vi fossero prima un custodire e un serbare, intesi come fondamento determinante e come origine di tutti i tratti essenziali del raccogliere? Il fatto che custodire e serbare vengano per ultimi nella sequenza temporale dei movimenti che portano a compimento il riunire, non contraddice il principio essenziale, secondo il quale, dal punto di vista della possibilità implicita del riunire, viene per primo il serbare e il custodire; questi tratti devono essere già venuti incontro all'uomo, se il suo riunire deve poter avere un fine, una direzione, una estensione e quindi uno spazio essenziale.

(L'ordine che vige nella struttura dell'essenza del riunire e del raccogliere è del tutto diverso dall'ordine che vige nella sequenza dei momenti che portano via via a compimento questo o quel riunire, questo o quel raccogliere. Se guardiamo alla struttura dell'essenza del riunire e del raccogliere e se osserviamo il fondamento essenziale su cui quella struttura poggia, riconosciamo che ogni riunire e ogni raccogliere si fonda sul custodire, e questo si basa a sua volta su un salvaguardare. Il salvaguardare [*das Wahren*] è il vero raccogliere [*Lesen*], in quanto in esso accade già da prima il selezionare [*das Auslesen*] verso cui si orienta ed è orientato il movimento del distendersi [*Ausholen*] e dell'accogliere [*Einholen*]. Ma a sua volta il selezionare si fonda ancor piú originariamente sullo scegliere [*Erlesen*] e quel che è scelto diventa pregiato, vale a dire raro [*das Erlesene*]; esso è l'unico elemento che rimane e in quanto tale unifica nel senso che ha ri-unificato tutto originariamente a partire da se stesso, custodendo ciò che è pregiato.)

Quanto è stato detto del riunire [*Sammeln*] come attività umana, lo possiamo verificare se ci spostiamo con la riflessione ad un altro ambito del riunire umano e prendiamo in considerazione ad esempio le collezioni d'arte [*Kunstsammlungen*]. Riconosciamo in modo chiaro che l'essenza vera e l'essenza falsa del riunire nel senso del collezionare rimandano a loro volta al fatto che il custodire e il serbare sono essenzialmente e necessariamente fondati; essi infatti si basano su quel che deve essere custodito in una collezione di opere d'arte. Rimane da chiedersi che cosa debba essere veramente custodito quando si custodiscono opere d'arte. È soltanto a partire dal genere e dalla essenzialità di quel che in questo caso va custodito, che si determina ogni custodire e ogni

« riunire » nel senso piú stretto o piú ampio del mettere insieme in una collezione. Quel che va custodito nel caso delle opere d'arte dipende dalla necessità o dalla non necessità storicamente essenziale che caratterizza l'arte, dipende dalla manifestazione storica dell'essenza dell'arte stessa, essenza che consiste nel fondare e nel costruire la storicità della storia secondo i modi in cui l'opera d'arte pone in opera la verità dell'essere.

A proposito di queste considerazioni, potremmo però anche riconoscere facilmente che i pareri su che cosa vada veramente custodito nelle collezioni d'arte divergono notevolmente e forse danno luogo ad una confusione non ancora chiarita, dal momento che presumibilmente i popoli storici non hanno idea dell'essenza e dei limiti del salvaguardare, del creare artistico e del loro reciproco rapporto. Non è questo il momento per discutere ulteriormente queste cose. Noi dobbiamo solo tener presente che il semplice riunire [*Sammeln*] nel senso del collezionare opere d'arte, vale a dire la cosiddetta attività museale, non è un autentico riunire senza che l'uomo storico sia da parte sua riunito in una profonda riunificazione a salvaguardia della sua essenza; l'essenza del riunire non si limita dunque assolutamente al mettere insieme arraffando qua e là ed esponendo in un certo modo quanto si è collezionato.

Facciamo notare di sfuggita che da qualche tempo quanti riflettono su questo problema si sono resi conto che la mania di collezioni puramente museali di opere d'arte dell'antichità e lo sviluppo crescente della tecnica stanno in un rapporto di reciprocità tutto particolare. Non si è ancora pensato quali connessioni essenziali determinano questo rapporto reciproco.

(Forse tali connessioni essenziali derivano dalla appartenenza nascosta ma originaria del λόγος della « logica », che scaturisce dal Λόγος originario, alla τέχνη; entrambi i termini infatti, nel loro coimplicarsi, determinano l'essenza della metafisica, che a sua volta è l'origine del moderno pensiero e della moderna volontà storiografica e tecnica.)

Considerando l'essenza della riunione e della raccolta sull'esempio dell'attività umana del riunire, occorre riconoscere innanzitutto che ogni raccogliere e ogni riunire si fonda sulla riunificazione, termine col quale intendiamo l'insieme di tutti i momenti e i gradi del raccogliere che rimandano al salvaguardare che custodisce. « Raccolta » e « riunione » sono originariamente ed essenzialmente ri-unificazione [*Ver-sammlung*] nel senso ora delineato. Ma quanto abbiamo detto fin qui e quanto abbiamo tentato di pensare intorrio al raccogliere e al riunire non deve valere unicamente per l'attività umana del raccogliere, ma deve indicarci quali sono i tratti fondamentali di quel che caratterizza *quella* raccolta e *quella* riunione, che Eraclito chiama semplicemente ὁ Λόγος; con questo termine egli nomina l'essere stesso, l'uno che unifica tutto l'ente. Ὁ Λόγος è la ri-unificazione originaria che conferisce origine e mantiene nell'origine, in quanto è l'essenza dell'essere stesso.

Sembra quindi che Eraclito abbia colto l'essenza del raccogliere e del riunire a partire dall'agire umano e di qui l'abbia trasferita all'essere dell'ente nella sua totalità. Trasferire in greco si dice μεταφέρειν. La caratterizzazione dell'essere dell'ente come Λόγος sarebbe quindi una metafora. In questa metafora si intravvede il procedimento – spesso attuato in parte consapevolmente, in parte inconsapevolmente, ma forse del tutto inevitabile – che

consiste nel trasferire al mondo nella sua totalità tratti e forme del genere e del comportamento umani. In questo tipo di rappresentazioni il mondo viene « umanizzato ». Tale modo di pensare si definisce antropomorfismo. Se quindi « il Λόγος » è l'essere dell'ente, anche questa caratterizzazione sarebbe semplicemente un'umanizzazione del mondo. Forse non ce ne dobbiamo meravigliare; infatti si sente dire spesso che il modo di pensare per metafore è proprio dei popoli poco sviluppati dal punto di vista spirituale, a differenza di quelli « progrediti », dal momento che l'impulso a pensare in questo modo deriva da una particolare carenza di criticità che caratterizza il pensiero « primitivo ».

Ora la caratterizzazione dell'essere della totalità dell'ente come Λόγος equivale veramente al trasferimento a questo fondamento essenziale di tratti propri del comportamento umano? Non vogliamo giudicare affrettatamente; infatti non abbiamo ancora risposto all'interrogativo, che neppure abbiamo ancora posto esplicitamente e che si chiede dove si fondino a loro volta il riunire e il raccogliere umani, e che vuol sapere se il λέγειν umano non presupponga un rapporto col Λόγος inteso come essere in generale e non derivi proprio da « il Λόγος » la sua possibilità d'essere.

(Se le cose stessero cosí allora si potrebbe parlare solo a torto di un trasferimento di tratti « umani » al tratto fondamentale dell'essere dell'ente nella sua totalità. Forse non sarebbe ammissibile scindere la domanda che è ancora in sospeso in un aut-aut grossolano, formulando in questi termini le due possibilità: o tutti i tratti che l'uomo pensa di trovare nell'essere sono desunti da immagini dell'uomo, oppure l'immagine dell'uomo è solo una fra le tante altre manifestazioni dell'essere. Nel secondo caso però l'essere si dovrebbe trovare per quello che è proprio attraverso l'uomo. Ma come è possibile questo, se è vero che l'uomo non è raffigurabile con l'immagine e il tratto dell'essere, tanto che l'uomo può lasciar pervenire a sé l'essere solo a partire da se stesso? Non sarebbe valido quindi l'aut-aut secondo cui da un lato tutto è solo immagine e artefatto umano, mentre dall'altro tutto è solo una riproduzione dell'essere. Il rapporto che l'essere intrattiene con l'uomo sarebbe quindi qualcosa di originario, in quanto questo rapporto caratterizza l'essere stesso, ma appartiene originariamente anche all'essenza dell'uomo. Di conseguenza l'essere stesso non può essere esperito senza una esperienza piú originaria dell'essenza dell'uomo, e viceversa. Ma questo qualcosa di piú originario che riguarda l'essere e l'essenza dell'uomo sarebbe ciò che conferisce verità ad entrambi e al loro rapporto. Allora il vero [*das Wahre*] sarebbe sia nell'essere, sia in modo piú profondo nell'essere umano e dominerebbe anche il rapporto di entrambi in quanto loro origine. L'accenno a queste connessioni, che qui non vengono pensate, deve farci notare il fatto che l'essere stesso non va assolutamente inteso come una cosa e un oggetto, e questo non perché è troppo distante dall'uomo, ma perché è troppo vicino, per cui l'uomo riacquista la distanza necessaria per poterlo intendere solo indietreggiando al cospetto dell'essere verso la propria essenza, che è cosa tutta diversa da una fuga al cospetto dell'essere. Pertanto, anche là dove l'essere stesso è stato espressamente nominato per la prima volta all'inizio del pensiero occidentale, i rapporti allora appena accennati saranno stati in una relazione straordinariamente nascosta. Per noi, che siamo venuti dopo, questo è un ammonimento a pensare

che anche per i primi pensatori – e per loro in modo particolare – dire l'essere era un vero enigma. Pensando in modo approfondito quel che dicono i primi pensatori, riceviamo un invito a prestare attenzione al loro cammino in un modo migliore e ancor piú rigoroso di quanto sia stato fatto finora, imparando a prestare attenzione al rapporto con l'essere e all'essere stesso solo a partire da questo rapporto.)

Il riunire e il raccogliere possono essere un'attività umana, a seconda del modo in cui si mostrano immediatamente a noi. Ciò vuol dire innanzitutto che l'attività umana è un modo dell'essere uomini, il cui essere resta precluso all'uomo, se non si dispone a pensare e a esperire l'« essere » in generale. Quel che ci si manifesta nei tratti dell'essere umano, non ha bisogno necessariamente di avere la sua origine essenziale in ciò in cui si manifesta. Da qui deriva la possibilità che si possa fare esperienza dell'essenza del riunire e del raccogliere attraverso la nostra attività, anche se quest'essenza scaturisce altrove e viene vincolata e strutturata altrove. Un vincolo del genere si annuncia nel frammento 50. Seguiamo perciò il frammento 50 e notiamo che qui Eraclito definisce il rapporto dell'uomo con il Λόγος proprio come ὁμολογεῖν. Ne deriva un fatto importantissimo: l'uomo deve avere in se stesso un λέγειν e un λόγος, un raccogliere e un riunire, che si trovano riuniti nella raccolta e nella riunificazione che costituisce l'essenza dell'essere. Ora però, se – senza il minimo dubbio – il rapporto dell'uomo con il Λόγος, vale a dire con l'essere dell'ente, deve essere quel rapporto massimamente possibile nel quale si fondano tutte le altre relazioni umane con uomini e cose, allora questo rapporto deve sostenere l'ὁμολογεῖν, l'essenza dell'uomo. L'uomo stesso, in quanto è l'ente che è, deve « avere » quindi nel cuore della sua essenza un λόγος, il quale, proprio in quanto λόγος, è « la relazione » con « il Λόγος » inteso come essere dell'ente.

Secondo la concezione greca l'uomo è ζῷον, è un essere vivente. L'essenza del vivente è però la ψυχή, l'anima. Se deve essere possibile l'ὁμολογεῖν, l'essenza dell'uomo – la ψυχή – deve perciò avere un λόγος. Presumibilmente questo λόγος umano dev'essere un λόγος particolare, se in esso deve risuonare e dispiegare la propria essenza il rapporto con « il Λόγος ». Quel che Eraclito pensa del rapporto dell'essenza dell'uomo – ossia della ψυχή – con il Λόγος – ossia con l'essere dell'ente – lo veniamo a sapere dal frammento 45:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμεονος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

§ 6. *La presenza del Λόγος che per l'uomo è assenza; l'indicazione della regione del Λόγος originario priva di consistenza oggettiva*

a) *La concordanza tra i frammenti 50 e 45. Il rapporto di omologia del λόγος dell'anima con il Λόγος. L'ὁμολογεῖν inteso come raccogliersi nella riunificazione originaria del Λόγος dell'essere*

In che senso diciamo che i due frammenti 50 e 45 concordano tra loro in modo tale da integrarsi in un certo qual modo a vicenda? A questa domanda rispondiamo con una breve considerazione preliminare.

Il frammento 50 tratta del λόγος nel senso dell'essere stesso, ma tratta nello stesso tempo dell'ὁμολογεῖν. Col termine ὁμολογεῖν si definisce il λέγειν vero e proprio dell'uomo e quindi il λόγος che l'uomo « ha ». Questo raccogliere [*Lesen*] e riunire [*Sammeln*] dev'essere un riunirsi [*Sichsammeln*] nella ri-unificazione [*Ver-sammlung*] originaria attento e disponibile; in questa riunificazione « il Λόγος » tiene riunita in se stesso l'essenza dell'uomo, in modo tale che *il* Λόγος custodisce in se stesso l'appartenenza dell'uomo all'essere, vale a dire permette e vieta nello stesso tempo questa appartenenza secondo misura. In breve: il frammento 50 tratta del rapporto di omologia che il λόγος umano intrattiene *con il* Λόγος. In questo frammento viene pensato il rapporto che l'essere stesso intrattiene con l'essenza dell'uomo; ma questo non avviene in modo che l'essenza dell'uomo sia solo un « termine » del rapporto e che « *il* Λόγος » sia l'altro, ma avviene in modo che l'essenza dell'uomo consiste e si fonda proprio nel rapporto che l'essere intrattiene con l'uomo. In quanto è colui che si riunisce nella modalità dell'attento ascoltare, l'uomo è riunito nell'essere, è « riunito nel » [*gesammelt auf*], vale a dire è aperto all'essere ad opera dell'essere stesso. Solo in quanto l'essenza dell'uomo riposa su questo esser riunito nell'essere, il rapporto dell'uomo con l'essere può anche disperdersi, dissiparsi oppure venire fuorviato e confuso dall'errore. Pensata in senso stretto la metafisica conosce solo il problema della relazione dell'uomo, inteso come *un* ente tra altri enti, con l'ente in quanto tale considerato nella sua totalità; la versione moderna di questo problema è la relazione soggetto-oggetto. Ma sotto tutti i punti di vista la relazione soggetto-oggetto si fonda sul rapporto che l'essere intrattiene con l'essere umano, un rapporto che non può venire concepito metafisicamente. E neppure nel pensiero pre-metafisico questo rapporto è stato propriamente pensato o messo in discussione, né tanto meno è stato esperito in modo vago o definito. Forse la metafisica e l'intera sua storia racchiudono in se stesse un destino singolare, per cui solo nel corso della metafisica e della sua storia viene messa in luce in generale la differenza tra essere ed ente, affinché un giorno questa differenza sia esperita ed interrogata in quanto tale; solo allora in questo interrogare l'essere stesso verrà incontro al pensiero, nella sua verità degna d'essere interrogata, e trasformerà lo stesso pensiero.

Il detto di Eraclito, classificato come frammento 50, tratta del rapporto di omologia del λόγος umano con *il* Λόγος. Ora, in che senso il frammento 45 concorda con il frammento 50? Il frammento 45 non nomina « *il* Λόγος »,

quanto piuttosto « un » λόγος, e proprio un λόγος « profondo » , che l'anima dell'uomo « ha », e che « ha » evidentemente in quanto è un tratto fondamentale della sua essenza. Il detto (frammento 45) dice che i confini dell'anima, che l'anima intende raggiungere percorrendo fino in fondo ogni via, non si lasciano trovare dall'uomo proprio perché il λόγος dell'anima è un λόγος straordinariamente « profondo ». Quindi, sebbene qui non si parli del rapporto dell'essere umano con *il* Λόγος, possiamo però supporre che « il Λόγος » sia inteso come ciò verso cui l'anima tende quando cerca di raggiungere i suoi confini. Ma se per l'uomo « il Λόγος » è introvabile (frammento 45), come può il frammento 50 pretendere che l'uomo si disponga nei confronti del Λόγος in un atteggiamento di attento ascolto? I due detti non sembrano affatto concordare; infatti essi si contraddicono, affermando cose opposte a proposito del rapporto del λόγος umano con *il* Λόγος.

Per vederci piú chiaro e soprattutto per cogliere il vero contenuto del frammento 45, è necessaria una spiegazione piú approfondita. Si dice chiaramente che la ψυχή – cioè la ψυχή dell'uomo, il quale la attraversa – ha un λόγος, un λόγος « profondo ». In che senso in generale la ψυχή in quanto tale può avere un λόγος? In che senso nella ψυχή è possibile un λέγειν come riunire e raccogliere intesi nel senso precedentemente delineato, in modo che proprio la ψυχή, mediante il λόγος che essa « ha », pervenga nell'ambito autentico della propria possibilità essenziale? Che cos'è la ψυχή quando la pensiamo a partire da ciò che la caratterizza quando la nominiamo, quando pensiamo in modo greco tutto quel che c'è da dire e lasciamo da parte sia le moderne rappresentazioni della « psiche », sia le presunte e ben note concezioni primitive dell'« anima », delle quali l'etnologia e l'antropologia credono di darci resoconti dettagliati? Pensare la ψυχή in modo greco significa pensare la sua essenza a partire dalla sua coappartenenza alla ζωή e alla φύσις, alla « vita » e alla « natura ». Ma neppure la riconduzione della ψυχή alla ζωή e alla φύσις ci porterebbe a cogliere l'essenziale, se nello stesso tempo non pensassimo « grecamente » la ζωή e la φύσις. Se per noi è di estrema importanza pensare « in modo greco » ciò che alcune parole greche fondamentali nominano, l'intento non è quello di riprodurre storiograficamente ed esattamente un mondo passato; nel sottolineare continuamente « quel che è greco », noi cerchiamo unicamente l'essenziale [*das Wesenhafte*] che è rimasto nascosto, ma che sorregge e decide la nostra storia e la storia a venire. Il tratto fondamentale della φύσις e della ζωή è il sorgere che si dischiude da se stesso e che nello stesso tempo è un ritornare in sé che si chiude in se stesso. Il modo greco di pensare, di esperire, di raffigurare e di soffermarsi all'interno dell'ente ha potuto appropriarsi di questi termini salvaguardandoli e quasi presagendo che solo in avvenire i posteri porranno fondamenta ed edificheranno all'interno della verità che riposa in se stessa; a questa verità intesa come fondamento piú proprio rinvia già in modo inappariscente ciò che è nominato dalle parole fondamentali φύσις, ζωή, ψυχή. Per questa ragione noi oggi, ripetendo tanto spesso queste parole fondamentali, disponiamo soltanto di terminologie approssimative per evidenziare l'essenziale della φύσις e della ζωή in una luce lontana e fioca. Per occuparci adeguatamente di questo non è affatto necessario un gran sfoggio di erudizione e neppure è necessario esibire delle connes-

sioni storico-spirituali comprese solo parzialmente; è sufficiente una meditazione e una riflessione continuamente ripetuta e sempre piú semplice, su ciò che nelle parole fondamentali risuona come in un preludio. Quel che innanzitutto ascoltiamo qui è sempre la medesima cosa, in modo quasi monotono. Ma è il tono fondamentale del pensiero iniziale dei Greci. Riflettendo sulle parole fondamentali, noi avvertiamo di continuo l'imbarazzo del pensiero, ma avvertiamo anche il dono nascosto dei tesori non ancora disseppelliti che la nostra lingua racchiude. Essa non è nostra in quanto è nostro strumento, ma siamo noi ad essere sua proprietà, in quanto in essa siamo a casa nostra, oppure fuori di essa ci sentiamo senza patria. Perciò se noi ora tentiamo di chiarire l'interpretazione che accompagna la traduzione delle parole fondamentali φύσις e ζωή, imbocchiamo forse una via sbagliata, ma nello stesso tempo diamo un cenno approssimativo in direzione di una successiva e rinnovata meditazione.

Prendiamo in considerazione il fatto che φύσις vuol dire sorgere, un sorgere che nasce da sé e che ritorna in sé. Queste due determinazioni non vanno pensate come se fossero presenti contemporaneamente l'una accanto all'altra, ma intendono indicare un unico e medesimo tratto fondamentale della φύσις. Essa ha in sé un carattere dimensionale, che va pensato nello stesso tempo in unione con l'altra caratterizzazione, secondo la quale la φύσις è sia il sorgere a partire da se stessa sia il chiudersi in se stessa. Il carattere « dimensionale » non fa quindi semplicemente riferimento all'estensione di una cosa, come quando parliamo ad esempio della larghezza di un muro; il carattere « dimensionale » è piuttosto qualcosa che si apre e si richiude in se stesso. Ciò che è secondo il modo di essere della φύσις, il « naturale » [*Natur-hafte*], non ha quindi mai la modalità dell'« oggetto », che agisce come causa prima che produce effetti oggettivi che si ripercuote su altri oggetti. La φύσις non è neppure « la natura » nel senso di quell'insieme di leggi che regolano ciò che si manifesta e che unifica ciò che appare nella sua oggettività. Per pensare adeguatamente anche solo da lontano la φύσις, dobbiamo piuttosto sforzarci di esperire ogni cosa dal punto di vista di ciò che si apre, si distende e si chiude, in modo che tutto ciò che è dominato dalla φύσις si muove [*webt*] e dispiega la propria essenza [*west*] all'interno di tali rapporti.

Oggi la nostra possibilità di riflettere sull'essere, inteso inizialmente come lo pensarono i Greci nel senso di φύσις, risulta ostacolata da una parte dal pensiero romano-latino delle sostanze e delle relazioni sostanziali, dall'altra dal pensiero scientifico moderno delle relazioni funzionali oggettive. A questo proposito anche la concezione della natura di Goethe può offrirci scarso aiuto. Sebbene sotto certi aspetti si contrapponga all'oggettivazione matematica e fisica della natura nel senso di Galilei e Newton, la concezione della natura di Goethe rimane però sul terreno della metafisica moderna fondata da Descartes e soprattutto da Leibniz, e quindi rimane separata come da un abisso dal pensiero greco degli inizi. La fondatezza di queste affermazioni – con le quali distinguiamo l'essenza della φύσις da tutto il pensiero sviluppatosi successivamente e dai concetti di natura da esso elaborati – potrebbe però risultare anche semplicemente mostrando in che senso l'essenza della verità, sotto la cui legge si trova il pensiero della φύσις, sia radicalmente diversa dall'essenza della verità propria della metafisica e dalle concezioni metafisiche della natura.

Nel suo significato originario φύσις non è affatto il termine per indicare la natura differenziandola dalla storia; essa indica l'essere dell'ente, ma non a partire da quella concezione sviluppatasi in seguito che interpreta ogni ente in senso naturalistico o addirittura biologico.

Quanto siamo venuti dicendo del termine iniziale φύσις vale però anche per la parola ζωή, che noi traduciamo con « vita ». Perciò anche il vivente ha il tratto del sorgere e del muoversi a partire da se stesso, insieme ai tratti opposti e corrispondenti del ritornare in sé e del richiudersi. Allo stesso modo, la parola ζωή ha la stessa ampiezza di significato di φύσις, in modo che anche ζωή può diventare un termine per indicare l'essere stesso. Ma qui noi ci interroghiamo sull'essenza della ψυχή. E dicevamo che pensare in modo greco la ψυχή significa pensare la sua essenza a partire dalla coappartenenza di ζωή e φύσις.

Ma, secondo il significato letterale, qual è il tratto principale della ψυχή? Il soffio, il respiro, l'alito. È solamente per un caso che quando l'anima svanisce diciamo che emette l'alito della vita e che la luce della vita si spegne? Come è possibile dire nello stesso senso « respiro » e « luce » intendendoli come tratti fondamentali del vivente? La luce è luminosa, illuminante, dischiudente e come luminosità mantiene un'apertura. Il respiro è l'espirare e l'inspirare, inteso in modo sufficientemente ampio e non limitato all'aria, ed è quindi simile al sorgere nell'aperto e al ritrarsi dell'apertura. Se pensiamo l'aria come etere, allora « aria » e « luce » rientrano nello stesso ambito. Ma a ben vedere esse rientrano nello stesso ambito perché nella loro essenza nascosta sono in realtà un'unica cosa: sono un'unica e medesima cosa insieme a « vita » e φύσις. In questo senso l'anima [*Seele*], il principio vitale [*das Beseelende*], è l'essenza del vivente in quanto è « attività animata » [*Beseelung*]; questo vuol dire che per mezzo dell'anima un ente raggiunge l'essere ed in esso riposa, quell'essere che si dispiega [*west*] in quanto sorge nell'aperto e che, dispiegandosi [*wesend*], accoglie in sé l'aperto e ciò che incontra nell'aperto. Ma dove il discorso verte sull'essere vivente – dove si parla del fatto che esso ritorna in se stesso oppure si muove a partire da se stesso – sia per una lunga tradizione di pensiero, sia per altre ragioni, noi siamo abituati a rappresentarci l'essere vivente che si riferisce a se stesso come « egoità » e come « soggetto ». Il termine, su cui è imperniata la relazione e che noi chiamiamo il « su di sé », è l'io, che è come un punto, un polo o un centro. Non è un caso che Leibniz, che rappresenta ogni ente come « soggetto » e come « io », parli dei singoli enti che si reggono su se stessi come di « punti metafisici », i quali vengono contemporaneamente definiti come un « interno » contrapposto ad un « esterno ». In modo corrispondente « lo spirituale » [*das Seelische*] sta per « l'interno » e « l'interiore ». Anche presso i Greci il modo di pensare immediato e intuitivo considera gli organi interni del corpo, come « il cuore », (καρδία, poetico κραδία) e « il diaframma » (φρήν, φρένες; φρονεῖν, φρόνησις), la sede dei moti dell'animo e dell'animo in generale. Ma noi dobbiamo imparare piano piano a distinguere quel che viene colto spesso precipitosamente con una rappresentazione intuitiva, da quel che è compreso secondo verità dal pensiero e dal sapere. Fare riferimento a questa differenza non significa però che il modo di pensare intuitivo e figurato debba essere messo da parte col tempo, preferendo un modo di pensare non intuitivo e non figurato. Piuttosto significa che ogni modo di pensare figurato e ogni immagine appaiono

e si manifestano solo a partire dal non figurato, che a sua volta richiede l'immagine. Quanto piú originariamente ed essenzialmente il non figurato domina, tanto piú forte è la sua richiesta di immagini e tanto piú pregnante è l'immagine stessa. Riconosciamo facilmente che la differenza tra il modo figurato e intuitivo da un lato e il non figurato e il non intuitivo dall'altro è collegata – o addirittura coincide – con la differenza fra il sensibile e il non sensibile, oppure fra il sensibile e il sovrasensibile. Ma questa è la differenza su cui si fonda ogni metafisica. Resta comunque il problema di vedere da dove derivi questa differenza e in che cosa si fondi, o meglio il problema va posto. Il problema della differenza e della sua provenienza riguarda l'origine del figurato e del non figurato nel loro reciproco rapporto e il fondamento di questo stesso rapporto.

Facendo qualche passo avanti nella riflessione, ci sarà facile vedere in che senso dietro al problema dell'origine della differenza tra figurato e non figurato stia la domanda sull'origine e la differenza tra dire poetico e dire speculativo, dal momento che il poetare, per tacere delle altre forme dell'arte, è un dire figurato. Ma il poetare non è solamente un dire figurato, bensí dice un senso; ugualmente il dire speculativo non è del tutto non figurato, ma a suo modo è anch'esso un dire figurato. È chiaro quindi che la differenza essenziale tra poetare e pensare non equivale per noi immediatamente alla differenza di figurato e non figurato e del dire proprio di quest'ultimo.

Ma le nostre riflessioni non si sono allontanate forse dalla via maestra? Prima trattavamo della ψυχή e adesso parliamo della essenziale differenza tra poetare e pensare. Ma, come vedremo qualche lezione piú avanti, la prospettiva indicata si è allontanata solo apparentemente dalla via maestra. Infatti siamo capitati sulla via che ci porta a meditare sulla differenza tra figurato e non figurato, perché pensavamo di individuare il punto su cui poggia l'essenza della ψυχή, del dispiegarsi [*Ausholen*] nell'aperto che è anche un accogliere [*Einholen*]; perché volevamo stabilire il punto su cui poggia il movimento del ritornare in sé, il punto su cui poggia lo stare presso di sé che si dispiega e costituisce l'essere se stessi; per dirla in breve, perché pensavamo di arrivare a definire il punto centrale su cui poggia l'essenza della ψυχή. Ma non è facile riuscire in questo. Forse il punto centrale dell'essenza della ψυχή – del respiro essenzialmente inteso, del dispiegarsi che è anche un accogliere – non sta né in qualcosa di esterno o in una esternazione, né in qualcosa di interno o in un'interiorità; forse quel punto centrale sta in una reciproca coappartenenza che potrebbe esprimersi con la parola « intimità » [*Innigkeit*], posto che si lasci da parte tutto quello che il modo di pensare abituale vi vede di psicologico e di soggettivo, di esperienziale e di emozionale.

A che cosa può condurre questa indicazione complessa e, per nostra ammissione, anche un po' imprecisa dell'essenza fondamentale della ψυχή, che neppure i Greci hanno mai pensato chiaramente? Da questo modo di intendere l'essenza della ψυχή veniamo innanzitutto a sapere in che senso la ψυχή, in base alla sua essenza, possa avere qualcosa di simile ad un λόγος; infatti è proprio questo che il frammento 45 dice: « l'anima... ha un λόγος, un λόγος profondo ». Se noi intendiamo il λόγος nel senso di giudicare e di asserire, ci risulta del tutto incomprensibile che cosa la ψυχή abbia a che fare con il λόγος

e non arriviamo a comprendere perché dipenderebbe dal λόγος e dalla sua profondità se i confini dell'anima risultano irraggiungibili. Se invece intendiamo il λόγος come λέγειν nel senso del riunire e del raccogliere, e se pensiamo il riunire al di là dell'apparenza esteriore a partire dai suoi tratti essenziali, ecco che allora non è piú sorprendente che il detto di Eraclito torni a riflettere sul fatto che la ψυχή – vale a dire il dispiegarsi nell'aperto che è anche un accogliere – sia determinata da un λόγος, da un riunire. Qui forse il λόγος non è soltanto una tra le possibili proprietà della ψυχή, ma è addirittura il fondamento essenziale della ψυχή intesa come ψυχή dell'uomo. Ma, prima di definire espressamente la connessione essenziale tra ψυχή e λόγος, facciamo attenzione a quello che il detto di Eraclito dice ancora della ψυχή e al modo in cui lo dice.

Nell'espressione ψυχῆς πείρατα... il termine πεῖρας significa la fine, il limite; esso indica quel punto dove una cosa finisce o « termina » e dove inizia qualcos'altro. Il « confine » e il terminare si definiscono però di volta in volta nel loro modo di essere in base a ciò di cui costituiscono la fine. Un pezzo di legno o una pietra terminano in modo diverso e hanno limiti diversi da un acquazzone; diverso è il modo di arrivare ai limiti di un albero, altro ancora quello per arrivare ai limiti di un animale. Nessun essere vivente termina ai limiti della sua superficie corporea; essa non è il limite estremo dell'essere vivente. Ora, però, che cosa è in sé quel dispiegarsi che è anche un accogliere e un sorgere da sé, se non l'anima, i cui confini devono certamente estendersi nell'aperto? I πείρατα sono i confini estremi [*Aus-gänge*], che indicano un limite da cui si può uscire e che può essere oltrepassato. La parola πεῖρας compare però al plurale. Ciò significa che la ψυχή ha molti e numerosi confini, vale a dire ha molte vie che le permettono di uscire da se stessa e che sono tutte sottintese. Ogni percepire, ogni render presente, ogni volere e ogni ricordare, ogni riflettere e considerare è un tendere a, un andare verso..., e significa essere in cammino lungo una via; allo stesso modo anche ogni trovarsi presso qualcosa e ogni dimorare è un mantenersi lungo il percorso di certe vie. Ma ogni incamminarsi può essere quel che è solo all'interno e sulla base di un soffermarsi in un luogo che si mantiene nascosto, sulla base di un soffermarsi che l'uomo non avverte e non stabilisce. Dappertutto nell'anima – in ogni suo fare e non fare, in ogni suo produrre ed operare, in ogni suo sentire e aspirare, in ogni suo cadere e sollevarsi – accade un ampliamento dei propri confini. Ma Eraclito – rivolto all'uomo che possiede l'anima di cui si parla, ossia l'elemento essenziale della vita – dice che l'uomo non potrà trovare l'estremo confine di questo oltrepassare e di questo estendersi, neppure se percorrerà fino in fondo ogni via. Il fatto che qui si parli ancora di « vie » conferma solo quanto abbiamo detto poco fa, vale a dire che noi non possiamo concepire i confini come termini fissi e come limiti inoltrepassabili come se fossero muri e pareti; piuttosto dobbiamo fare attenzione al fatto che ogni cosa che si definisce spirituale si presenta come una via o come un sentiero. Ma neppure questo è sufficiente; occorre infatti pensare in modo greco ciò che caratterizza la via e il sentiero, vale a dire occorre pensarlo come un uscire nell'aperto [*Hinausgehen*], come il venir dato [*Er-gehen*] dell'aperto mentre avviene l'attraversamento, in modo che questo venir dato dell'aperto raggiunga quel che incontra e che si fa presente e lo riunisca. Le « vie » sono i sentieri sui quali transitano il sorgere che disvela e il ritornare in sé che nasconde. Ma

perché l'uomo non potrà mai trovare l'estremo confine del suo essere? Perché il λόγος dell'anima umana è « profondo »: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Tenendo conto di una visione preliminare di questo detto di Eraclito, abbiamo precedentemente già accennato qualcosa sull'essenza della profondità. L'essenza della profondità non consiste nel rappresentare la dimensione opposta all'altezza. L'essenza della profondità sta nell'indicare in modo nascosto verso la vastità [*Weite*] non ancora delimitata del nascondimento e della chiusura. Noi non traduciamo quindi βαθύς con « profondo » [*tief*], ma con « indicante verso una vasta apertura » [*weitweisend*] e « orientato verso la vasta apertura » [*weitgewiesen*], un'espressione che però, come ogni altra traduzione, ha bisogno di essere accompagnata da un'interpretazione, tenendo conto di ciò che viene detto in rapporto ad essa. Βαθύς, indicante verso una vasta apertura, orientato verso la vasta apertura: è questo che si dice del λόγος proprio dell'anima umana.

Nell'anima dell'uomo, ossia nella sua essenza, si dispiegano un raccogliere che indica verso una vasta apertura e un riunire orientato verso questa vasta apertura. In quale direzione questo riunire si dispieghi e si estenda accogliendo, che cosa custodisca veramente o non custodisca, che cosa in un certo senso tralasci, metta da parte e perda, tutto questo l'uomo non lo può stabilire percorrendo fino in fondo i sentieri dell'anima.

Ma il frammento 50 non dice forse che il λόγος dell'anima umana è l'ὁμολογεῖν e che esso consiste nel « prestare ascolto » « al » Λόγος stesso? Non è quindi detto chiaramente in che cosa consiste il « prestare ascolto » proprio della ψυχή? L'anima, in quanto è un distendersi [*Ausholen*] che è al tempo stesso un accogliere [*Einholen*], « presta ascolto », ossia « esce » da sé muovendo verso qualcos'altro e va a « finire su » qualcos'altro, là dove tale « finire » [*Aufhören*] è un « prestare ascolto » [*Hören auf*], è ὁμολογεῖν inteso come il riunirsi nella riunificazione originaria. Se non diciamo cosí, dove andranno a finire i percorsi che tendono verso i confini estremi? E cosa accade se non ci chiediamo quanto è profondo il λόγος umano? Ma evidentemente il Λόγος, in quanto è l'essere stesso, è la profondità [*das Tiefe*] verso cui rinvia il λόγος dell'anima umana che indica verso la vasta apertura. Come è possibile allora dire nel frammento 45, che dipende proprio da questo λόγος dell'anima umana se l'uomo non trova gli estremi confini del suo essere, per quanto percorra tutte le vie? È nell'ὁμολογεῖν, nel raccogliere riunificante del λόγος, nel riunirsi in esso, che « il Λόγος » *è*, ossia è presente. È quindi nell'ὁμολογεῖν che si trova veramente proprio ciò a partire da cui sorge la natura umana, in modo tale che tutti i suoi confini finiscono propriamente qui e si riuniscono nel Λόγος in quanto ri-unificazione [*Versammlung*] originaria. Ma secondo il frammento 50 l'ὁμολογεῖν non accade da solo e non avviene continuamente. L'ascolto umano non si unisce propriamente al Λόγος stesso, ma solitamente si distrae e in tal modo rimane disorientato, al punto che riesce ad ascoltare per lo piú solo discorsi ed espressioni umane. Se non fosse cosí, Eraclito non dovrebbe ammonire gli uomini a desistere dal puro e semplice sentire e percepire con l'udito le parole umane e a unirsi al Λόγος. Quindi il λόγος dell'essere umano non raggiunge da solo e per mezzo di se stesso gli estremi confini dell'anima,

sebbene sia – proprio in quanto λόγος – orientato verso quel limite estremo che esso tenta di raggiungere. Anzi, proprio quando l'uomo percorre tutte le sue vie a partire da se stesso e uscendo da se stesso, con le proprie forze ed egoisticamente, proprio allora egli non raggiunge i confini e non segue il λόγος che indica verso la vasta apertura.

Ma, se riflettiamo rigorosamente e sufficientemente, da tutto quanto siamo venuti dicendo dobbiamo desumere che l'uomo, con il suo λόγος, può nell'ὁμολογεῖν essere in rapporto col Λόγος, ma che non lo è sempre, anzi forse lo è raramente. È un fatto sorprendente che « il Λόγος » – inteso nel senso di ri-unificazione originaria, ossia il Λόγος dell'essere stesso – sia presente all'uomo e che tuttavia l'uomo si allontani da esso. Cosí il Λόγος che è presente, per l'uomo è anche assente. Quindi ciò che è meramente presente e che attende veramente l'uomo può essere assente. Ciò che è meramente presente [*Gegenwärtiges*] non ha bisogno di dispiegare la sua presenza [*anwesen*]. E ciò che dispiega la presenza non è ciò che è già presente. L'uomo, nel mentre si aggrappa a ciò che si fa presente, può misconoscere quel che è già presente e in questo misconoscimento può perderlo. Dunque, quel che concerne veramente, essenzialmente e sempre l'anima umana nel suo fondamento, cioè nel suo λόγος, vale a dire il Λόγος in quanto essere, sarebbe presente all'uomo nel suo disperdersi lungo vie egoistiche, ma sarebbe anche nello stesso tempo assente e perduto, vale a dire estraneo. Ma forse noi qui seguiamo le tracce di un percorso speculativo arbitrario, del quale Eraclito non sapeva nulla. Dov'è infatti che nel frammento citato si dice qualcosa della presenza, dell'essere assente e dell'esser presente, del rapporto e della differenza tra la mera presenza [*Gegenwart*] ed il venire alla presenza [*Anwesenheit*], che invece per noi sono la stessa cosa? Di fatto nel testo non viene detto nulla a questo proposito. Ma forse quel che « c'è » in un simile testo di un simile pensatore è sempre quel che viene alla presenza [*das Anwesende*] e non quel che è già presente [*das Gegenwärtige*]. E forse un pensatore pensa di piú di quel che sa e che pensa di sapere e che direttamente esprime. Forse è proprio questo « di piú » a condurre il pensatore al pensiero ed è proprio questo « di piú » che egli pensa per primo. Forse, dobbiamo concedere ad un pensatore che le cose stiano proprio cosí, se in assoluto e fin dall'inizio lo prendiamo sul serio proprio come pensatore.

Ripetizione

1) Il *λόγος della ψυχή come riunione che avviene nella riunione originaria che tutto custodisce. L'erroneità delle concezioni psicologiche. I frammenti 45 e 50. Rimandi ai frammenti 101 e 116*

Il nostro corso di « logica » si sofferma su un'interpretazione di quel che Eraclito dice del Λόγος. In questo modo pensiamo piú originariamente l'essenza del λόγος. Noi seguiamo quindi una « logica » piú originaria e impariamo a pensare in modo piú originario. Forse su questa strada riusciremo a

compiere un passo avanti sulla via del pensiero che però potrebbe risultare un po' forzato. Se paragoniamo il nostro tentativo di pensiero ai risultati e alle conoscenze che le scienze ottengono nei loro campi, quel che esso persegue è ben misera cosa. Sembra che non ci muoviamo in un ambito rigorosamente limitato. Non solo sembra cosí, ma è cosí. Questo pensiero non ha un ambito delimitato. E tuttavia si muove in direzione di un unico luogo. Questo pensiero sembra non offrirci alcuna utilità immediata. Non solo sembra, ma è proprio cosí. Questo pensiero è inutile e quindi non è necessario. E tuttavia questo pensiero non necessario è il piú necessario; racchiude in sé tutta la vera necessità dell'essere umano e pertanto è indispensabile. Nel caso in cui questo pensiero, che non ha un ambito particolare e che è privo di utilità, dovesse sfiorare l'essenziale, esso potrebbe portarci sulla strada della meditazione. Allora dipenderà da noi se continuare a meditare.

Che Eraclito parli del λόγος è un fatto che si sa e si riconosce fin dall'antichità. La raccolta dei 130 frammenti, di cui oggi disponiamo, cataloga proprio come primo e secondo frammento i detti che trattano del λόγος. Noi però non iniziamo intenzionalmente la nostra interpretazione dai frammenti 1 e 2, ma mettiamo al centro il frammento 50 e collochiamo il frammento 45 vicino al frammento 50. Ci chiediamo innanzitutto quale sia la connessione intrinseca fra questi due detti. Ascoltiamoli di nuovo e diamone la traduzione, che nel frattempo è divenuta piú chiara:

Frammento 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

« Se non avete ascoltato soltanto me, ma docilmente avete prestato attenzione alla riunificazione originaria, allora si dà (il) sapere, che consiste nel riunirsi nella riunificazione e nell'essere riuniti nel "tutto è uno". »

Frammento 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

« Anche se percorri fino in fondo ogni via, non puoi trovare sulla tua via gli estremi confini di quel distendersi che è nello stesso tempo un accogliere; tanto è orientata verso la vasta apertura la sua riunione. »

Il frammento 50 parla del rapporto che l'uomo intrattiene con « il Λόγος ». Questo rapporto ha la modalità dell'ὁμολογεῖν. Quindi dell'essere umano è proprio un λόγος, il cui λέγειν raggiunge « il Λόγος ». Il λόγος umano sta sotto l'appello [*An-spruch*] « del Λόγος ». Sottolineando espressamente questo punto, sulla base dei due frammenti noi distinguiamo piú chiaramente quel che era già distinguibile in base al frammento 50: distinguiamo « il Λόγος » per eccellenza, ossia « il Λόγος » puro e semplice, e il λόγος umano. Il Λόγος è la riunificazione originaria, l'essere dell'ente nella sua totalità. Il λόγος umano è invece l'unirsi alla riunificazione originaria e il riunirsi nella riunificazione originaria.

A differenza del frammento 50, il frammento 45 non parla affatto « del Λόγος » al quale l'uomo deve prestare attenzione. Questo frammento dice invece espressamente che « l'anima » dell'uomo, ossia l'uomo nella sua essenza, ha un λόγος. Tale λόγος, che è proprio dell'uomo in quanto è una sua facoltà, sarà appunto quello stesso a partire dal quale e nel quale si compie l'ὁμολογεῖν, di cui parla il frammento 50. Ma il frammento 45 dice anche che il

λόγος umano a causa della sua « profondità » impedisce all'uomo di raggiungere i confini del suo essere [*Wesen*]. Pertanto secondo il frammento 45 l'uomo non può misurare la dimensione del suo essere. L'altro frammento (il numero 50) chiede invece proprio che l'uomo attraversi il proprio essere in tutta la sua estensione e cosí, raccogliendosi lungo questo percorso, egli esce da se stesso, si sottomette al Λόγος e raggiunge la riunione della sua essenza nel Λόγος, nella riunificazione originaria.

I due frammenti sono quindi inconciliabili. Ma questa difficoltà di pensare unitariamente i frammenti 50 e 45 viene meno se intendiamo il frammento 45 secondo l'interpretazione corrente; in tal caso infatti, esso non offre alcun appiglio per pensare quel che esso dice insieme al frammento 50, come precedentemente abbiamo cercato di fare. Ma la comprensione corrente del frammento 45 e il suo uso sono per noi particolarmente importanti, perché essi mostrano chiaramente quanto il potere ininterrotto della concezione metafisica del λόγος sia stato ritenuto ovvio. Considerare l'interpretazione corrente del frammento 45 ci offre una buona opportunità per liberarci dall'interpretazione metafisica del λόγος, o almeno per tentare di liberarcene.

L'interpretazione corrente di tutto il frammento 45 si regge unicamente sul significato che si dà ad una sola parola presente in questo detto: la parola λόγος. Proprio perché siamo abituati da lungo tempo ad intendere λόγος come asserzione e come giudizio, a questo termine viene attribuito un significato che permette facilmente di comprendere questo detto. Qui il λόγος viene inteso inavvertitamente come asserzione e come giudizio. Nel giudizio si prende in considerazione qualcosa in quanto tale. Esprimiamo un giudizio dicendo ad esempio: « questa cosa è una casa ». La cosa che si incontra è afferrata dalla rappresentazione ed è colta mediante la sua forza rappresentativa. Si afferra [*be-greifen*] questa cosa con la rappresentazione « casa ». L'asserzione: « questa cosa è una casa » è un concepire [*Begreifen*], e il risultato dell'asserzione è il concetto [*Be-griff*]. In quanto asserzione, il λόγος è il concetto. Con il concetto di una cosa noi possiamo « pensare qualcosa » alla presenza dell'oggetto. L'oggetto diventa quindi qualcosa di accessibile, diventa qualcosa per il pensiero e per il comprendere, diventa qualcosa di comprensibile. Infatti è nel concetto che l'oggetto ha un « senso » per noi. Λόγος è « il concetto » e « il senso » di una cosa. Dal momento che il λέγειν è inteso come asserire e quest'ultimo come esprimere, il λόγος è nello stesso tempo quel che viene espresso, vale a dire « la parola ». La parola « casa » è il nome relativo al « concetto » di « casa »; il nome « casa » ha il « senso » e il « significato » di « casa ». Ogni interpretazione metafisica del λόγος si muove all'interno dell'equivalenza di λόγος, « concetto », « senso » e « parola ».

Nel frammento 45, Eraclito parla del fatto che l'anima dell'uomo ha un λόγον βαθύν; tenendo conto di quanto siamo venuti dicendo possiamo dire ora: un « senso profondo », un « concetto profondo ». Intendendo il λόγος come concetto, Eraclito dice che all'anima si addice un concetto profondo, per cui tutto il resto che il detto afferma diventa d'un tratto comprensibile. Dal momento che il concetto dell'anima è profondo, e che quindi l'anima è difficile da cogliere, anche con una ricerca approfondita non è possibile raggiungere mai i suoi confini, con i quali si potrebbe delimitare – in latino « *definire* »

[*definieren*] – l'anima nella sua essenza. Secondo questa interpretazione del frammento 45, Eraclito vorrebbe dire che è difficile esplorare l'anima, intesa come un oggetto di indagine per l'uomo, e che la ricerca psicologica è particolarmente ardua. Il frammento 45 è diventato cosí un comune modo di dire con il quale, richiamandosi ad un pensatore vissuto in un tempo antichissimo, si dichiara e si attesta la difficoltà della ricerca psicologica.

Tale concezione del detto eracliteo è tanto facilmente comprensibile quanto errata. Qui è sufficiente far notare con due soli rilievi che cosa rende impossibile intendere il detto in questo modo usuale.

Né Platone né Aristotele e neppure i primi pensatori della Grecità conoscono qualcosa di simile alla « psicologia ». Il presupposto della possibilità di una psicologia consiste nel porre l'uomo come un essere che è cosciente di se stesso e che vuole se stesso, vale a dire come un essere che è certo di se stesso e sicuro di se stesso. In quest'ottica l'uomo è esperito come « soggetto » e il mondo come « oggetto ». La concezione dell'uomo come « soggetto » e la soggettività in generale sono estranee al mondo greco. Pertanto, nel mondo greco non solo non esiste alcuna « psicologia », ma neppure potrebbe esserci e ancor meno poté esserci all'inizio della sua storia e del suo pensiero. Il trattato di Aristotele che si intitola περὶ ψυχῆς, *de anima*, non contiene una psicologia; esso tratta dell'essenza e dei gradi del vivente. Quel trattato non contiene neppure una biologia, ma una metafisica del vivente. Ma esiste un detto di Eraclito che possa immediatamente contraddire quanto abbiamo detto della psicologia e della sua impossibilità nel mondo greco? Si potrebbe pensare al frammento 101 che è costituito da due sole parole: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Si è soliti tradurlo cosí (Snell): « Ho indagato me stesso », e dovrebbe significare: ho tentato di indagare gli stati e i processi spirituali miei propri con l'autosservazione, ho fatto di me stesso l'oggetto di un'indagine. Senza riflettere ulteriormente, questa traduzione prende le mosse da quell'orizzonte in cui si inscrivono i rapporti dell'uomo con se stesso inteso nel senso moderno e contemporaneo; parla di un uomo che, in quanto soggetto, ha la sua essenza nell'autocoscienza e che proprio in questa autocoscienza si rende « cosciente » di se stesso [*Selbst*], al fine di essere sicuro di sé sulla base di questa coscienza e al fine di iniziare ad assicurarsi a partire da questa sicurezza il mondo come soggetto umano, utilizzando al tempo stesso i soggetti umani per ottenere questa sicurezza. In base a questa autocomprensione dell'uomo come soggetto, l'esame psicotecnico del « materiale umano » da utilizzare diventerà un giorno necessario come il collaudo di una macchina prima dell'uso. Non è un caso che sia proprio l'America a praticare da molto tempo in grande stile la psicotecnica. Nel pensiero moderno il rapporto dell'uomo con se stesso viene concepito in modo psicologico, vale a dire come l'autocoscienza di un soggetto. È a partire dall'orizzonte delimitato da questa concezione dell'uomo e del suo rapporto con se stesso che si traduce il frammento 101. Ma questa traduzione non soltanto attribuisce inavvertitamente al pensiero greco degli inizi la moderna concezione dell'essere umano; essa trascura anche di chiedersi se questo detto di Eraclito non debba essere pensato in connessione con il suo stesso pensiero. Infine, occorre ancora far notare che il *verbum* δίζημαι significa innanzitutto, propriamente e semplicemente « andare in cerca di qualcosa ».

Ma « andare in cerca di qualcosa » [*nach etwas suchen*] non ha affatto lo stesso significato di « indagare qualcosa » [*etwas untersuchen*]. « Andare in cerca di qualcosa » significa innanzitutto e semplicemente « cercarlo nel suo luogo e andare alla ricerca di questo luogo ». Pensata in modo greco, l'espressione ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν significa: « Sono andato in cerca di me stesso ». Il pensatore ha cercato se stesso, non però come uomo singolo, particolare e separato; se cosí fosse, egli avrebbe concepito se stesso secondo la sua natura soggettiva come un soggetto isolato, per poi analizzarsi nei suoi diversi stati spirituali. Il pensatore ha cercato se stesso in quanto uomo. Ha cercato l'uomo sulla via dell'interrogare. Si è chiesto a che cosa appartiene l'uomo in quanto uomo; qual è il sito proprio dell'uomo all'interno dell'ente; da dove viene determinata la localizzazione del sito proprio dell'uomo. Il pensatore cerca l'uomo; egli pensa il luogo in cui l'uomo si trova. Questo modo di cercare è abissalmente distante dall'indagine psicologica dell'anima umana. Un simile cercare non potrà mai essere « psicologia »; infatti, come ogni scienza, anche la psicologia deve già presupporre come dato il suo oggetto e come precostituito il luogo del suo essere, oppure deve presupporre perlomeno che nell'ambito dell'interrogare psicologico esso sia indifferente. Il frammento 101 non può quindi essere una prova del fatto che Eraclito abbia manifestato un particolare interesse per l'autosservazione psicologica. Lo stesso vale anche per il frammento 116, che qui non esaminiamo dettagliatamente. Si può dimostrare senza difficoltà che il detto 101, pensato in modo greco, concorda con i frammenti 50 e 45, ma anche con gli altri frammenti che trattano del λόγος.

Poiché ad Eraclito è estraneo il pensiero psicologico, anche il frammento 45, come il frammento 101, non tratta dell'indagine psicologica dell'anima, vale a dire della difficoltà di ottenere un concetto adeguato dell'essenza dell'anima umana. Un'altra ragione per la quale l'interpretazione corrente del frammento 45 non è valida sta nel fatto che qui il termine λόγος non significa « concetto » e quindi neppure « senso »; infatti, λόγος non può significare queste due cose. Il termine acquista tale significato solo in base alla metafisica di Platone, per tramite di Aristotele. E se nel detto di Eraclito λόγος non può significare affatto « concetto », allora non è piú possibile sostenere che il detto parla della difficoltà di ottenere un concetto adeguato dell'anima.

Veramente, però, Eraclito dice che la ψυχή dell'uomo ha un βαθὺν λόγον, un λόγος « profondo ». Secondo quanto abbiamo detto, noi ora dovremo cercare di comprendere il λόγος che qui viene nominato a partire dall'essenza originaria del λέγειν, intendendolo nel senso di raccogliere [*Lesen*] e riunire [*Sammeln*]. Ma per prima cosa dobbiamo chiederci che cosa sia la ψυχή, dal momento che essa può in generale avere un λόγος inteso nel senso di riunione [*Sammlung*]. Noi pensiamo la ψυχή in base a quel che viene richiamato in quelle parole che spesso vengono pronunciate insieme ad essa e che sono φύσις e ζωή. Il tratto fondamentale di ciò che viene indicato da queste parole è il sorgere nell'aperto, un sorgere che è nello stesso tempo un ritornare in se stesso chiudendosi. Se ci soffermiamo sul significato etimologico di ψυχή, secondo il quale essa significa « respiro », e se consideriamo il respirare come il tratto fondamentale della ζωή, della vita, ecco allora che il respiro è l'inspirare

che si distende nell'espirare. Ma ψυχή non si riferisce unicamente all'aria e non indica l'attività dei polmoni e del petto; ψυχή non indica un particolare processo dell'essere vivente, come ad esempio il funzionamento degli organi della respirazione. La ψυχή indica invece la condizione essenziale del vivente, e proprio perché essa è chiamata in causa come essenza del vivente, la parola ψυχή indica qui l'aprirsi che si distende e si raccoglie verso ciò che è proprio dell'uomo, e che lo porta in direzione del suo centro essenziale. Noi chiariamo l'essenza della ψυχή cercando di vedere in che senso essa possa avere qualcosa di simile ad un λόγος.

In questo corso di lezioni, noi cerchiamo unicamente di seguire col pensiero quell'unica cosa che Eraclito – un pensatore che si colloca nell'ambito dell'inizio del pensiero occidentale – dice del λόγος. Eraclito parla del Λόγος e parla del λόγος umano. Ὁ Λόγος è la riunificazione originaria che custodisce tutto. Il λόγος umano è il riunirsi nella riunificazione originaria. Il riunirsi dell'uomo nella riunificazione originaria accade nell'ὁμολογεῖν. Con questa interpretazione del Λόγος e del λέγειν noi ci teniamo al di fuori dell'interpretazione corrente del Λόγος pensato da Eraclito, vale a dire al di fuori dell'interpretazione metafisica.

2) *Riconsiderazione della concordanza tra i frammenti 50 e 45. Il distendersi del λόγος proprio della ψυχή come accogliere e come rapporto con l'ente in quanto tale considerato nella sua totalità. La presenza del Λόγος che per l'uomo è assenza*

Cerchiamo ora di chiarire in che modo secondo la dottrina di Eraclito il λόγος umano possa rapportarsi al Λόγος, vale a dire in che modo il Λόγος coinvolga a partire da se stesso il λόγος umano in un rapporto con sé, tale che l'uomo a sua volta risponda con il λόγος al Λόγος. Alla base dell'interrogativo, che intende indagare sul rapporto del λόγος umano con il Λόγος, vi è – come abbiamo visto – il fatto che l'essenza dell'uomo ha in generale un λόγος e può avere un λόγος. L'essenza dell'uomo inteso come essere vivente è la ψυχή. Noi traduciamo questo termine con « anima ». Secondo il frammento 45 la ψυχή dell'uomo ha in effetti un λόγος, anzi addirittura un λόγος « profondo ». Noi diciamo: un λόγος orientato verso una vasta apertura [*weitgewiesen*] perché muove verso questa vasta apertura [*weitweisend*]. Ora, però, questo stesso frammento dice anche che il λόγος umano, proprio in virtú del suo carattere di λόγος che muove verso una vasta apertura, impedisce all'uomo di raggiungere i confini del suo essere, gli impedisce di uscire da questi confini, per raggiungere il luogo con cui, secondo il frammento 50, egli è in rapporto se il suo è un vero λόγος, ossia tale da corrispondere all'essenza piú propria « del » Λόγος, vale a dire al Λόγος nel modo dell'ὁμολογεῖν.

Se pensiamo insieme i frammenti 45 e 50, il loro contenuto sembra inconciliabile. Quello stesso λόγος umano, che nel frammento 50 è determinato dall'ὁμολογεῖν – e quindi dal riunirsi al Λόγος oltrepassando i confini –, è lo stesso λόγος che secondo il frammento 45 impedisce all'uomo di raggiunge-

re i confini della sua essenza e di acquisire cosí un rapporto adeguato con il Λόγος. Anzi il tratto caratteristico del λόγος umano, il suo muovere verso una vasta apertura [*weitweisend*], consiste proprio nel fatto che l'uomo non si riunisce nella vastità [*Weite*] del Λόγος. Tutto questo è sorprendente ed enigmatico, e non solo per la nostra comprensione, che non è in grado di risolvere subito in accordo quel che appare inconciliabile. Il sorprendente e l'enigmatico si celano proprio nell'essenza dell'uomo stesso.

Dicendo l'« uomo stesso » intendiamo l'essenza dell'uomo esperita in modo greco, secondo la quale l'uomo non è se stesso in un senso particolare ed unico se il « se stesso » [*Selbst*] viene pensato in senso cristiano, o secondo la metafisica dell'età moderna a partire dalla relazione soggetto-oggetto. L'enigmaticità dell'essere umano considerato in senso greco è piú misteriosa di quanto pensiamo; infatti noi non sappiamo quasi nulla della verità poetica racchiusa nella poesia tragica di Eschilo e di Sofocle non appena accantoniamo le interpretazioni che sono state date successivamente e rinunciamo alla comprensione psicologica dell'uomo.

Per vederci un po' piú chiaro riguardo al rapporto posto da Eraclito tra λόγος e Λόγος, e soprattutto per non dissolvere del tutto l'enigmaticità che circonda questo rapporto, ci poniamo una domanda preliminare: in che senso la ψυχή dell'uomo può aver qualcosa di simile ad un λόγος? Finché pensiamo secondo il moderno modo di vedere psicologico quel che è indicato dalla parola greca ψυχή, « anima », finché concepiamo l'uomo metafisicamente come sostanza oppure – che poi è essenzialmente la stessa cosa – se lo concepiamo come « soggetto », come « autocoscienza », come « persona razionale » e « personalità », la domanda che è stata posta si verrà a trovare su un terreno inadatto e all'interno di un ambito inadeguato. Se invece pensiamo la ψυχή in modo greco a partire dalla φύσις e dalla ζωή, allora noi cogliamo l'anima come il distendersi che è al tempo stesso un accogliere [*einholendes Ausholen*], nell'ambito del quale il vivente si muove e dal quale dipende il suo possibile rapporto con l'« ente ». Se guardiamo alla ψυχή come al distendersi che accoglie, scorgiamo che in essa può senz'altro dominare un λέγειν, un riunire [*Sammeln*]. Anzi con il λέγειν – posto che esso, in quanto λόγος, si sia riunito al Λόγος nell'ὁμολογεῖν – si rende visibile il distendersi che accoglie; solo cosí l'anima, vale a dire l'essenza dell'uomo, acquisisce la sua autentica e profonda vastità [*Weite*] che consiste nell'estendersi [*Auslangen*] e nel protendersi [*Erlangen*]. Pensando in modo ancor piú originario, dobbiamo dire anzi che il distendersi che accoglie non assume in sé il λέγειν, il riunire, come il modo piú adeguato per realizzare l'accogliere e il distendersi, ma il distendersi che accoglie è fondato sul λόγος inteso come riunirsi col Λόγος. Soltanto ad opera del λόγος il distendersi che accoglie – la ψυχή – diventa ed è rapporto con l'ente in quanto tale nella sua totalità.

Ma in che modo questo λόγος – che è proprio della ψυχή dell'uomo e che disloca l'uomo nella sua essenza, per non dire che lo « getta » [*wirft*] in essa – in che modo questo stesso λόγος fa sí che l'uomo non pervenga alla sua vera essenza e non raggiunga mai i confini del suo essere?

Se consideriamo la cosa dal punto di vista del λόγος umano, quest'ultimo è

in rapporto col Λόγος, ma non può raggiungerlo. Se invece consideriamo la cosa dal punto di vista del Λόγος, quest'ultimo è in qualche modo presente all'essenza dell'uomo, senza però farsi veramente presente all'uomo. Per il λόγος umano il Λόγος è qualcosa di simile ad una presenza che è assente [*abwesende Gegenwart*]. Considerata con il metro della « logica » comune, vale a dire con il metro della « dialettica » metafisica, una presenza assente è una evidente contraddizione; essa è perciò impossibile, oppure è qualcosa che va risolto con un « superamento ». Ma Eraclito non sapeva nulla della dialettica del superamento, perché la moderna essenza della coscienza come autocoscienza assoluta gli era tanto estranea quanto ad un contadino greco era estraneo il motore a scoppio costruito dalla tecnica moderna. Interpretare Eraclito in modo dialettico è tanto impossibile quanto interpretare la metafisica aristotelica con l'aiuto della teologia medievale di Tommaso d'Aquino. Ora però, riferendoci alla dottrina del Λόγος di Eraclito, non sembra che egli pensi qualcosa di simile ad una presenza che nello stesso tempo è assente, dal momento che nei detti di Eraclito che abbiamo citato non se ne parla direttamente. Pertanto ora dobbiamo prima di tutto vedere se Eraclito dice effettivamente qualcosa su questo strano rapporto del λόγος umano con il Λόγος. Eraclito ne parla nel frammento 72.

b) *Il duplice rapporto dell'uomo con l'ente e con l'essere: la presenza dell'essere dimenticata e nascosta nell'uso quotidiano del λόγος. Il frammento 72. Rimando ai frammenti 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64*

Eraclito conosce la misteriosa presenza del Λόγος per l'uomo, la quale è al tempo stesso un'assenza [*abwesende Gegenwart*]. Da parte nostra è necessaria soltanto un'attenta meditazione per riconoscere e per mantenere vivo il sapere di questo pensatore, in una forma in cui esso sopravviverà nonostante la dimenticanza umana. Il detto di Eraclito, classificato come frammento 72, dice quanto segue:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καϑ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

« Con il λόγος, (proprio) con il λόγος verso il quale sono sommamente rivolti portandolo fino in fondo a compimento (ininterrottamente) e con il quale si incontrano ogni giorno, essi sono per lo piú in disaccordo, (proprio per questo) esso appare loro estraneo. »

E cosí ad un primo ascolto, questo detto sembra dire due volte la stessa cosa, ma solo apparentemente. Con il καί sembra infatti che si introducano due versioni linguisticamente diverse dello stesso pensiero poste l'una accanto all'altra. Ma dietro questa apparenza esteriore si cela una differenza piú significativa, che è importante pensare per acquisire un sapere piú ricco del Λόγος.

Innanzitutto occorre fare attenzione ad un gioco di parole presente nella prima parte del detto e che è difficile rendere nella nostra lingua; se lo avvertiamo, questo gioco di parole ci offre una visione essenziale. Nella prima parte del detto compaiono due parole che iniziano entrambe con δια e che

sono due varianti linguistiche dello stesso verbo. Pensiamo a διηνεκῶς e a διαφέρονται, due forme da ricondurre al verbo διαφέρειν, che assume un senso differente a seconda del diverso significato del prefisso δια. Esso significa in primo luogo « attraverso » [*durch*] nel senso di passaggio da parte a parte, come avviene ad esempio nei termini διαφαίνω, διαφανές, che indicano il trasparire, il tralucere attraverso qualcosa; in secondo luogo – e in modo corrispondente al significato di δια come « attraverso » [*durch*] – διαφέρειν significa portare, trasportare qualcosa da una parte all'altra in continuazione e fino in fondo; noi diciamo in tedesco *austragen*, « portare a compimento », « sostenere fino in fondo ». Coloro che compiono fino in fondo l'azione del portare, si soffermano in continuazione presso ciò che portano a compimento e in un certo senso lo custodiscono. Noi traduciamo διηνεκῶς con « ininterrottamente », « fino a compimento » [*austragsam*]. L'avverbio « ininterrottamente » determina l'azione del soffermarsi presso qualcosa, specialmente se questo qualcosa ha il carattere di ὁμιλεῖν, termine con il quale intendiamo l'« essere rivolti a » in modo fiducioso. Infatti quando abbiamo dimestichezza con una cosa, essa non ha bisogno di essere appositamente dischiusa nella sua essenza; proprio il fatto che la cosa resti nascosta nella sua multiforme essenza, è in un certo senso la condizione preliminare per avere dimestichezza con essa. Ma ciò verso cui gli uomini sono sommamente e ininterrottamente rivolti è « il Λόγος », cioè l'essere. È per questo che Eraclito dice che agli uomini è sommamente e continuamente presente la ri-unificazione [*Ver-sammlung*] originaria, l'essere stesso.

Certamente Eraclito dice questo per affermare subito nettamente l'estrema opposizione: τούτωι διαφέρονται, « con esso, con il Λόγος, essi sono in disaccordo ». Qui il δια non esprime l'idea di continuità come nel termine διηνεκῶς, non esprime l'idea del portare a compimento che dura in continuazione; il prefisso δια viene usato qui nel significato di divisione « da parte a parte » [*auseinander*] e di « separazione », proprio come nel caso del sostantivo corrispondente διαφορά che significa il separare l'uno dall'altro e il risultare in disaccordo [*Auseinanderbringen*]; la scissione, la lotta [*Streit*] (ἔρις). Piú in generale però διαφορά significa anche la diversità e la differenza. Ma pur essendo l'uno separato dall'altro e l'uno contrapposto all'altro, i diversi elementi sono sempre in rapporto tra loro. Nella misura in cui sono in disaccordo col Λόγος, gli uomini si allontanano da esso, in modo che questa presenza rivolta verso di loro appare come una assenza. Gli uomini si allontanano da ciò che si rivolge verso di loro. In questo allontanarsi, la presenza si assenta, anche se può assentarsi solo in quanto presenza. Il διαφέρεσθαι, il risultare in disaccordo [*Sich-auseinander-bringen*], non è quindi mai un dividere nel senso di separare cose diverse. Il Λόγος attende gli uomini per andare loro incontro, ma quando essi si allontanano dal Λόγος, esso stesso non si manifesta. In un certo senso il Λόγος non si mostra affatto ed è come il nulla, come il niente dell'ente, che però resta radicalmente distinto dal nulla dell'essere [*Seyn*]. Quindi Eraclito a suo modo ha con tutta chiarezza un sapere del singolare e per lo piú predominante assentarsi [*Abwesung*] dell'essere, che è continuamente presente all'uomo. Il Λόγος, in quanto ri-unificazione origina-

in rapporto col Λόγος, ma non può raggiungerlo. Se invece consideriamo la cosa dal punto di vista del Λόγος, quest'ultimo è in qualche modo presente all'essenza dell'uomo, senza però farsi veramente presente all'uomo. Per il λόγος umano il Λόγος è qualcosa di simile ad una presenza che è assente [*abwesende Gegenwart*]. Considerata con il metro della « logica » comune, vale a dire con il metro della « dialettica » metafisica, una presenza assente è una evidente contraddizione; essa è perciò impossibile, oppure è qualcosa che va risolto con un « superamento ». Ma Eraclito non sapeva nulla della dialettica del superamento, perché la moderna essenza della coscienza come autocoscienza assoluta gli era tanto estranea quanto ad un contadino greco era estraneo il motore a scoppio costruito dalla tecnica moderna. Interpretare Eraclito in modo dialettico è tanto impossibile quanto interpretare la metafisica aristotelica con l'aiuto della teologia medievale di Tommaso d'Aquino. Ora però, riferendoci alla dottrina del Λόγος di Eraclito, non sembra che egli pensi qualcosa di simile ad una presenza che nello stesso tempo è assente, dal momento che nei detti di Eraclito che abbiamo citato non se ne parla direttamente. Pertanto ora dobbiamo prima di tutto vedere se Eraclito dice effettivamente qualcosa su questo strano rapporto del λόγος umano con il Λόγος. Eraclito ne parla nel frammento 72.

b) *Il duplice rapporto dell'uomo con l'ente e con l'essere: la presenza dell'essere dimenticata e nascosta nell'uso quotidiano del λόγος. Il frammento 72. Rimando ai frammenti 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64*

Eraclito conosce la misteriosa presenza del Λόγος per l'uomo, la quale è al tempo stesso un'assenza [*abwesende Gegenwart*]. Da parte nostra è necessaria soltanto un'attenta meditazione per riconoscere e per mantenere vivo il sapere di questo pensatore, in una forma in cui esso sopravviverà nonostante la dimenticanza umana. Il detto di Eraclito, classificato come frammento 72, dice quanto segue:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

« Con il λόγος, (proprio) con il λόγος verso il quale sono sommamente rivolti portandolo fino in fondo a compimento (ininterrottamente) e con il quale si incontrano ogni giorno, essi sono per lo piú in disaccordo, (proprio per questo) esso appare loro estraneo. »

E cosí ad un primo ascolto, questo detto sembra dire due volte la stessa cosa, ma solo apparentemente. Con il καί sembra infatti che si introducano due versioni linguisticamente diverse dello stesso pensiero poste l'una accanto all'altra. Ma dietro questa apparenza esteriore si cela una differenza piú significativa, che è importante pensare per acquisire un sapere piú ricco del Λόγος.

Innanzitutto occorre fare attenzione ad un gioco di parole presente nella prima parte del detto e che è difficile rendere nella nostra lingua; se lo avvertiamo, questo gioco di parole ci offre una visione essenziale. Nella prima parte del detto compaiono due parole che iniziano entrambe con δια e che

sono due varianti linguistiche dello stesso verbo. Pensiamo a διηνεκῶς e a διαφέρονται, due forme da ricondurre al verbo διαφέρειν, che assume un senso differente a seconda del diverso significato del prefisso δια. Esso significa in primo luogo « attraverso » [*durch*] nel senso di passaggio da parte a parte, come avviene ad esempio nei termini διαφαίνω, διαφανές, che indicano il trasparire, il tralucere attraverso qualcosa; in secondo luogo – e in modo corrispondente al significato di δια come « attraverso » [*durch*] – διαφέρειν significa portare, trasportare qualcosa da una parte all'altra in continuazione e fino in fondo; noi diciamo in tedesco *austragen*, « portare a compimento », « sostenere fino in fondo ». Coloro che compiono fino in fondo l'azione del portare, si soffermano in continuazione presso ciò che portano a compimento e in un certo senso lo custodiscono. Noi traduciamo διηνεκῶς con « ininterrottamente », « fino a compimento » [*austragsam*]. L'avverbio « ininterrottamente » determina l'azione del soffermarsi presso qualcosa, specialmente se questo qualcosa ha il carattere di ὁμιλεῖν, termine con il quale intendiamo l'« essere rivolti a » in modo fiducioso. Infatti quando abbiamo dimestichezza con una cosa, essa non ha bisogno di essere appositamente dischiusa nella sua essenza; proprio il fatto che la cosa resti nascosta nella sua multiforme essenza, è in un certo senso la condizione preliminare per avere dimestichezza con essa. Ma ciò verso cui gli uomini sono sommamente e ininterrottamente rivolti è « il Λόγος », cioè l'essere. È per questo che Eraclito dice che agli uomini è sommamente e continuamente presente la ri-unificazione [*Ver-sammlung*] originaria, l'essere stesso.

Certamente Eraclito dice questo per affermare subito nettamente l'estrema opposizione: τούτωι διαφέρονται, « con esso, con il Λόγος, essi sono in disaccordo ». Qui il δια non esprime l'idea di continuità come nel termine διηνεκῶς, non esprime l'idea del portare a compimento che dura in continuazione; il prefisso δια viene usato qui nel significato di divisione « da parte a parte » [*auseinander*] e di « separazione », proprio come nel caso del sostantivo corrispondente διαφορά che significa il separare l'uno dall'altro e il risultare in disaccordo [*Auseinanderbringen*]; la scissione, la lotta [*Streit*] (ἔρις). Piú in generale però διαφορά significa anche la diversità e la differenza. Ma pur essendo l'uno separato dall'altro e l'uno contrapposto all'altro, i diversi elementi sono sempre in rapporto tra loro. Nella misura in cui sono in disaccordo col Λόγος, gli uomini si allontanano da esso, in modo che questa presenza rivolta verso di loro appare come una assenza. Gli uomini si allontanano da ciò che si rivolge verso di loro. In questo allontanarsi, la presenza si assenta, anche se può assentarsi solo in quanto presenza. Il διαφέρεσθαι, il risultare in disaccordo [*Sich-auseinander-bringen*], non è quindi mai un dividere nel senso di separare cose diverse. Il Λόγος attende gli uomini per andare loro incontro, ma quando essi si allontanano dal Λόγος, esso stesso non si manifesta. In un certo senso il Λόγος non si mostra affatto ed è come il nulla, come il niente dell'ente, che però resta radicalmente distinto dal nulla dell'essere [*Seyn*]. Quindi Eraclito a suo modo ha con tutta chiarezza un sapere del singolare e per lo piú predominante assentarsi [*Abwesung*] dell'essere, che è continuamente presente all'uomo. Il Λόγος, in quanto ri-unificazione origina-

ria, tiene anticipatamente l'essere umano racchiuso in se stesso e in qualche modo lo tiene riunito. Pertanto colui che opera la riunificazione è al tempo stesso colui che attende ininterrottamente l'uomo per andargli incontro, è « *il* presente » in un senso tutto particolare, il quale sorge (φύσις) rimanendo presso l'uomo; esso viene nominato da Eraclito in un altro frammento con l'espressione τὸ μὴ δῦνον, « il non tramontare affatto per sempre », vale a dire « il sorgere continuo ». Insieme a queste parole il frammento 16 dice: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; vale a dire: « Come potrebbe un uomo nascondersi di fronte a ciò che sempre di continuo sorge? ».[4] L'uomo – vale a dire quell'ente che porta a compimento il λόγος e lo sostiene – non può far questo; come dice l'inizio del frammento 72 che ora cercheremo di chiarire, l'uomo deve invece essere sommamente e ininterrottamente rivolto al Λόγος.

La seconda parte del detto è legata alla prima da un καί. Noi non traduciamo καί con la congiunzione « e », ma con l'espressione « proprio per questo »; cosí dicendo vogliamo evidenziare il fatto che per noi la prima parte del detto è il fondamento di quel che viene affermato nella seconda parte come conseguenza essenziale, la quale essendo fondata dalla prima parte illumina retrospettivamente la nostra comprensione del fondamento fondante.

Sia nella prima che nella seconda parte del frammento 72 il discorso verte su un rapporto che concerne l'uomo. Per primo viene indicato il rapporto che consiste nel διηνεκῶς ὁμιλεῖν, nell'ininterrotto rivolgersi a. Si dice pure in che cosa consiste tale rapporto. Esso muove dal Λόγος. Il rapporto indicato nella seconda parte è il καθ'ἡμέραν ἐγκυρεῖν, l'incontrarsi ogni giorno con..., l'imbattersi in... Con che cosa ci si incontri non viene indicato con un nome preciso, ma con il neutro plurale ταῦτα. Ciò verso cui l'uomo è ininterrottamente rivolto, indicato col termine « singolare » ὁ Λόγος, sarà di conseguenza qualcosa di diverso dal « plurale » ταῦτα con cui l'uomo si incontra quotidianamente. L'uomo quindi si mantiene continuamente all'interno di due rapporti; ma nello stesso tempo ciò verso cui è continuamente rivolto è davanti a lui nella forma dell'assenza, mentre ciò che incontra continuamente ogni giorno gli è estraneo, in modo tale che egli non può fare nulla e di fatto non sa che fare. Ciò in cui l'uomo si imbatte quotidianamente è in un certo qual modo un nulla. Come possiamo comprenderlo? L'uomo è quotidianamente in relazione con le cose e con gli uomini; è in relazione con ciò che è, con ciò che egli ritiene essente [*seiend*] e con ciò che egli chiama ente: τὰ ὄντα, l'ente; è questo che evidentemente si vuol intendere con il termine plurale ταῦτα. Ma allora come è possibile che Eraclito dica che quello in cui l'uomo si imbatte ogni giorno gli è estraneo e non familiare? Certamente l'uomo si orienta nel quotidiano ed è a contatto con quel che incontra nella quotidianità. Si è cosí ambientato nel quotidiano che per lui il quotidiano è una cosa abituale. Ma in che senso allora quel che è familiare e abituale può essere insolito ed estraneo, cosí da essere anteposto a quel che è consueto? Ma dove può esserci ancora qualcosa di consueto, se quel che si incontra quotidianamente è insolito ed estraneo? Le cose e gli uomini della cerchia piú vicina e piú lontana sono per l'uomo l'ente. Certamente però l'ente che « è » non riguarda l'uomo sotto il

[4] Cfr. in questo volume il corso « L'inizio del pensiero occidentale ».

punto di vista dell'« è », sotto il punto di vista dell'essere. È sufficiente che l'ente si mostri e resti tale; all'uomo basta questo per agire e lavorare all'interno dell'ente, per portare avanti le cose e per sistemarle secondo le proprie necessità. Al fatto che l'ente « è » e che, proprio in quanto è l'ente che « è », è determinato dall'essere, a questo fatto l'uomo non ha bisogno di rivolgere la propria attenzione nella sua quotidianità. Nell'ente egli si imbatte ogni giorno. L'essere dell'ente resta invece estraneo all'uomo. Noi diciamo (lo vediamo e lo diciamo): il tempo è brutto, ma è sufficiente dire « il tempo brutto ». Dell'« è » non ci curiamo affatto, neppure quando ci accorgiamo o vediamo che il tempo è bello. Tempo bello o tempo brutto: va sempre bene, l'« è » non serve a nulla. E tuttavia l'« è » è pur sempre un nome dell'essere.

L'essere dell'ente, quel che riunisce in sé ogni singolo ente e lo tiene custodito in se stesso, il fatto che esso è ed è in questo modo o in quest'altro – ὁ Λόγος – viene quindi nominato nella prima parte del detto, come ciò da cui gli uomini si distaccano [*sich auseinander-bringen*] e come quel che è assente. È perché il rapporto con il Λόγος, con l'essere, si impone quotidianamente in una forma per cui l'essere stesso è in certo qual modo lontano, proprio per questo – come dice la seconda parte del detto – anche gli uomini sono estraniati dall'ente nel suo essere. Cosí all'inizio il detto dice che gli uomini sono continuamente rivolti al Λόγος μάλιστα διηνεκῶς (in modo sommamente ininterrotto).

L'uomo si rapporta continuamente all'ente che è, e dunque all'essere, ma dimentica anche continuamente l'essere dell'ente; questo essere tuttavia gli si illumina continuamente davanti, senza che egli si accorga di questa illuminazione e di questa luce. Come potrebbe infatti l'uomo conoscere in generale l'ente e dire l'« è », senza questo rapporto con il Λόγος!

In ogni rapportarsi a... e in ogni trattenersi presso... vige questa discordanza [*dieses Zwiespältige*], che consiste nel fatto che l'uomo conosce l'ente e dimentica l'essere. Nel suo fare ed operare quotidiano l'uomo raggiunge ovunque l'ente, lo incontra lungo tutte le sue vie e su tutti i suoi percorsi. Ma l'uomo non raggiunge i confini estremi, non arriva fin là dove essi si estendono fino in fondo; l'uomo non arriva là dove egli è già riunito nonostante il suo essere disperso nell'ente, non arriva là dove il suo λόγος è rivolto continuamente e ininterrottamente, non raggiunge il Λόγος, l'essere.

Se ora facciamo attenzione a questo essenziale rapporto discorde dell'uomo con l'ente e con l'essere (al fatto che egli conosce costantemente l'ente e nello stesso tempo dimentica l'essere), allora si vede che in questa discordanza – in quanto essa sussiste – è unificato in un certo qual modo quel che non è unificabile. È per questo che Eraclito può benissimo dire nel frammento 45 che l'uomo non raggiunge gli estremi confini del suo essere, ma che resta ingabbiato all'interno del rapporto con l'ente, senza ricordarsi dell'essere. Poiché però, nonostante questa dimenticanza nei confronti dell'essere, l'uomo resta pur sempre rivolto all'essere, il λόγος umano è un λόγος « profondo », che si spinge verso ciò che solitamente si nasconde ed è come assente; la profondità del λόγος umano consiste nel rapporto che questo λόγος intrattiene con *il* Λόγος. In tutti i rapporti dell'uomo con l'ente a rimandare verso la

profondità e verso la vasta apertura è il rivolgersi all'essere, un rivolgersi che è nascosto e dimenticato, ma continuo. È proprio perché il distendersi che accoglie – vale a dire l'anima dell'uomo – ha un λόγος tanto vasto e profondo, che l'essere vivente uomo si distingue da tutti gli altri esseri. L'uomo non è soltanto in mezzo all'ente, vincolato e legato ad esso; l'uomo invece è orientato verso l'essere ed è chiamato dall'essere. Ma poiché nell'essenza dell'uomo domina questo λόγος che si orienta verso la vasta apertura, questa vasta apertura, verso cui esso rimanda gli uomini, può essere avvertita anche dall'uomo.

Sebbene l'uomo, nel suo agire e nel suo modo di comportarsi quotidiano, non raggiunga abitualmente da solo i confini estremi del suo essere, gli rimane però la possibilità di percepire il Λόγος, il quale pur essendo assente resta comunque presente. Anzi l'uomo deve prestare ascolto al Λόγος perfino quando è sorretto e guidato da un vero sapere dell'ente. Non soltanto il frammento 50 può dire quello che dice, nonostante quel che è affermato nel frammento 45; il frammento 50 deve dire quel che dice perché esiste quello di cui parla il frammento 45, vale a dire la dispersione all'interno dell'ente che allontana l'uomo dall'essere. I due frammenti non soltanto sono conciliabili, ma si coappartengono necessariamente. Il frammento 50 ci dice in che modo il λόγος umano è profondo e quanto è vasto. Il frammento 45 dice perché ci occorra quel rimando [*Wink*], cui allude il frammento 50, per arrivare ad ascoltare il Λόγος docilmente disposti.

L'uomo rivolto all'ente – se non proprio caduto [*verfallen*] e sperduto nell'ente – si dimentica dell'essere, il quale tuttavia, pur essendo assente, gli si rivolge continuamente, senza che egli vi presti attenzione. L'uomo è quindi in un rapporto discordante [*zwiespältig*] con l'ente e con l'essere. Forse però è avventato parlare di una discordanza, dal momento che questo termine lascia facilmente intuire che qui vi sia una mancanza di accordo. Forse ci esprimiamo piú cautamente, se invece di discordanza diciamo semplicemente duplicità [*Zwiefalt*]. Duplicità è ciò che fa sussistere una dualità. Pensando in questo modo la duplicità, noi non cerchiamo di rappresentarci la dualità come una discordanza e una contrapposizione, per poi pensare questa contrapposizione come una contraddizione, superandola infine in un'unità piú alta. Questa duplicità è segno della posizione insolita dell'uomo in mezzo all'ente. La posizione insolita dell'essere umano presuppone un'insolita collocazione, la quale deve essere un luogo che l'uomo non trova facilmente, per cui egli deve mettersi in cammino per cercare se stesso, deve andare alla ricerca del luogo nel quale egli ha la sua dimora in modo conforme alla sua essenza. Una volta che l'uomo ha trovato il luogo della sua dimora discordante e duplice all'interno dell'ente, solo allora a partire da questo luogo l'uomo può scorgere che per lui è necessario prestare ascolto al Λόγος e vedere in che senso ciò possa avvenire. Ma nello stesso tempo vale anche il contrario: solo quando il Λόγος è divenuto percepibile l'uomo può trovare il suo luogo essenziale. I due momenti sono strettamente collegati tra loro. Il luogo essenziale dell'uomo si trova all'interno della regione delimitata dal « Λόγος ». Con la parola « regione » [*Gegend*] intendiamo innanzitutto quella zona [*Umkreis*] illuminata dalla quale e nella quale in generale qualcosa viene incontro all'uomo e nella

quale l'uomo va incontro a qualcosa. La zona illuminata – la regione – racchiude, custodisce e raccoglie in sé il luogo in cui si colloca l'essenza dell'uomo. Come cercheremo di mostrare piú chiaramente in seguito, «il Λόγος» è la regione [*Gegend*] nella quale l'uomo ha la sua dimora discordante e duplice, in quanto l'uomo, pur essendo rivolto all'essere, si trattiene all'interno dell'ente e consegnandosi all'ente dimentica l'essere.

Nel frammento 50 il pensatore Eraclito dice: non è me che dovete ascoltare, bensí dovete disporvi ad ascoltare attentamente il Λόγος. Ne deduciamo che il compito del pensatore è proprio quello di indirizzare verso il Λόγος e di ammonire a non badare al pensatore e a quel che egli dice. Il pensatore è in se stesso un elemento indifferente. E tuttavia il pensatore dice di sé (frammento 101): ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, «Sono andato alla ricerca di me stesso». Se nel frammento 50 il pensatore chiede che non si dia importanza a lui, ne consegue che il frammento 101 non può significare che egli ha esaminato se stesso attraverso una autoanalisi che si prende sul serio. Il detto può voler dire soltanto: sono andato alla ricerca del luogo in cui si colloca l'essenza dell'uomo. Ma questo significa: ho cercato di fare attenzione al Λόγος stesso, nel quale ogni dimora umana in mezzo all'ente si trova ad esser riunita. Questa riunificazione [*Versammlung*] essenziale dell'essere umano nel Λόγος, vale a dire l'essere rivolti all'essere stesso, non esclude ma implica che l'uomo, rapportandosi all'ente, vorrebbe soffermarsi solo al suo interno e per lo piú si ferma proprio solo al suo interno. Ma l'uomo non si accorge ulteriormente ed espressamente che a rendergli accessibile e disponibile l'ente è l'essere e solo l'essere, in quanto esso è ciò che l'uomo deve pensare e pensa. L'uomo trova nell'ente quel che gli basta, quel che soddisfa i suoi bisogni e i suoi desideri immediati, e quasi vi si sottomette. Da questa presenza pressante dell'ente l'uomo deduce – cosí almeno egli crede – anche l'unità di misura [*Maß*] che regola il suo pensare e il suo agire. Ma poiché l'unica unità di misura dell'ente è l'essere stesso che l'uomo dimentica, l'uomo sbaglia unità di misura e si perde. Nella dimora discordante e duplice dell'uomo viene a predominare un presuntuoso disconoscimento dell'unità di misura [*Vermessenheit*].

Ma se l'uomo deve poter prestare attenzione all'essere e percepire il Λόγος, occorre prima di tutto frenare la presunzione [*Vermessenheit*] e le sue vampate. (Al di sopra, «oltre misura» si dice in greco ὑπέρ, da cui deriva il termine ὕβρις). Di essa Eraclito dice (frammento 43):

ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

«Bisogna spegnere (la) presunzione ancor piú (dell') incendio.»

Il detto ci apparirà piú chiaro se non lo leggeremo come un'indicazione morale, ma se ripenseremo quel che esso nomina, l'incendio divampante della presunzione, nell'ambito dell'essenza dell'uomo quale è già stata delineata. (ψυχή - ζωή - πῦρ - φάος - φύσις; cfr. αὔη, «fuoco secco»; cfr. frammento 118). Il distendersi che accoglie è sorretto e guidato da un λόγος, da un riunire, il quale è orientato verso una apertura tanto vasta [*weitweisend*], che la sua estensione [*Weite*] è determinata dal Λόγος, che è innanzitutto e per lo piú assente e tuttavia presente e che noi dobbiamo pensare come l'essere stesso. Attraverso il λόγος, che l'anima dell'uomo possiede, l'essenza dell'uo-

mo nel suo protendersi è riunita all'essere, aperta verso di esso e illuminata da esso. La luce di questa radura luminosa [*Lichtung*] viene però offuscata dall'incendio divampante della presunzione che di volta in volta stabilisce le sue unità di misura unicamente sulla base dell'ente. Il divampare irrequieto del fuoco della ὕβρις offusca lo sguardo, l'atteggiamento e il comportamento dell'uomo; esso lacera la riunione e alimenta la dispersione. In questa dispersione l'uomo smarrisce gli estremi confini, superando i quali e seguendo il λόγος che è orientato verso la vasta apertura egli potrebbe raggiungere l'essere, in quanto è solo l'essere che stabilisce le unità di misura. Il fuoco divampante e accecante della presunzione è in intima connessione con la luce quieta dell'illuminare e dell'aperto, nel quale l'anima può giungere col suo λόγος. Anche se ancora non comprendiamo in modo sufficientemente chiaro questa connessione, è bene per ora farvi cenno tenendo conto di quel che segue. La luce, la quiete, la misura e ciò che acceca e divampa nella forma della presunzione sono strettamente collegati. Questa connessione ci spiega l'essenza del « Λόγος », non appena ci facciamo guidare da altri detti di Eraclito, al punto da poter intendere con un solo sguardo essenziale i tratti principali dell'essere esperito grecamente.

(Sulla connessione tra fuoco, luce e misura, cfr. il frammento 30. Sulla connessione dell'uno che, in quanto essere, unifica tutto l'ente, con la luce e con il suo illuminare, cfr. il frammento 64.)

Dire, seguendo il frammento 45, che l'anima dell'uomo ha un λόγος orientato verso una vasta apertura e dire secondo il detto 72 che gli uomini sono per lo piú ininterrottamente rivolti al Λόγος, significa esprimere la stessa cosa e delineare il luogo in cui può entrare quel distendersi che è al tempo stesso un accogliere (l'anima). Poiché l'anima dell'uomo ha un λόγος che rimanda verso una vasta apertura e che è orientato verso di essa; e poiché questo λόγος – come mostra la necessità dell'ὁμολογεῖν – rimanda al Λόγος e in esso rimane conservato e fondato, ecco allora che noi potremo esperire, conoscere e portare a compimento l'essenza del λόγος umano solo nella misura in cui il Λόγος stesso è effettivamente presente e noi prestiamo docile attenzione ad esso.

Per procedere nella nostra riflessione sul λόγος di Eraclito e raggiungere cosí la « logica » originaria, da quanto siamo venuti finora dicendo ci viene l'invito a delimitare nella sua massima determinatezza possibile l'essenza del Λόγος prima di trattare del λόγος umano. Ma come è possibile gettare uno sguardo sull'essenza del Λόγος se noi non mettiamo in atto il λόγος umano – dal quale certamente siamo sorretti e guidati – nella forma dell'ὁμολογεῖν? Ma noi non possiamo accostare l'uno accanto all'altro « il Λόγος », l'essere stesso, e l'essenza dell'uomo che ha il λόγος, vale a dire non possiamo collocarli in qualche luogo come se fossero due oggetti separati e considerarli isolatamente ciascuno per sé, allo stesso modo in cui ci poniamo di fronte un oggetto della ricerca scientifica. Con quel che siamo venuti dicendo dovrebbe anzi essersi fatto sempre piú chiaro che tutto dipende dal rapporto che il Λόγος – nel quale l'essere stesso dispiega la propria essenza – intrattiene con il λόγος umano, e viceversa dal rapporto che il λόγος umano ha con il Λόγος. Se vogliamo esprimerci rigorosamente, non possiamo parlare di un rapporto

del λόγος umano con il Λόγος, perché sia il λόγος umano, sia il Λόγος sono già di per se stessi un rapporto. Il rapportarsi è un modo del raccogliere [*Lesen*] e del riunire [*Sammeln*], ossia del λέγειν. Nella matematica greca, la parola λόγος ha ancora il significato originario di « rapporto ». Il rapporto tra λόγος umano e Λόγος non è quindi un rapporto tra cose e tra oggetti, ma è un rapporto tra rapporti, vale a dire è un rapporto puro, che non è stato originato da qualcos'altro. Ma, dal momento che noi siamo abituati ed anche indotti quotidianamente a pensare sempre ad oggetti all'interno di relazioni oggettive, da lungo tempo ci è diventato difficile dimorare adeguatamente all'interno di quel rapporto col Λόγος costituito dal λόγος, ma ci è diventato ancor piú difficile riflettere adeguatamente su questo rapporto a partire da esso. Non possiamo neppure procurarci questo pensiero – che è appunto il pensiero autentico e l'unico che ha carattere di verità – con qualche espediente e qualche ragionamento basato sulla deduzione; possiamo soltanto prepararlo. Proprio come un'interpretazione di una poesia non può mai avere come risultato l'ascolto della parola poetica, cosí l'interpretazione di un detto o di una frase di un pensatore non ci trasporta mai immediatamente nel pensiero stesso.

Ma in che modo allora dovremmo preparare l'ὁμολογεῖν inteso come autentico rapporto del λόγος umano con il Λόγος (cfr. piú avanti p. 230 s.)? La preparazione implica di per sé due cose: in primo luogo ci si deve preparare per quella forma tutta particolare di λέγειν delineato come ὁμολογεῖν; deve essere preparato in secondo luogo questo stesso λέγειν, proprio in quanto λόγος, per la presenza del Λόγος. Ma questa preparazione sarà completamente vana finché non è chiaro in che modo la presenza, la venuta e la modalità dell'appello « del Λόγος » si caratterizza. L'impegno prevalente e principale nel preparare l'ὁμολογεῖν, deve quindi cercare di sapere quel che è opportuno sapere sulla presenza « del Λόγος », e questo vuol dire conoscere la regione [*Gegend*] dalla quale esso muove [*gegnet*] e nella quale esso viene incontro [*entgegenkommt*] al λόγος umano. Perciò il pensiero dell'uomo – se a questo proposito non vuole irrigidirsi ciecamente e ostinatamente su una opinione del tutto isolata e parziale – deve esaminare fino in fondo tutto quello che l'esperienza umana e la tradizione offrono e che si presenta sotto forma di rapporto: come quel rapporto con il Λόγος che ha la forma del λόγος.

c) *L'apparente contraddizione tra il Λόγος come riunione e come elemento « separato ». Il frammento 108. L'espressione πάντων κεχωρισμένον, intesa come determinazione che contraddistingue il Λόγος come ἓν πάντα, ma che rimane ancora da pensare; la regione del Λόγος priva di consistenza oggettiva*

Anche un pensatore del rango di Eraclito non si sente dispensato dal compito di ascoltare quel che altri prima di lui e insieme a lui hanno detto su ciò in cui consiste il vero sapere, τὸ σοφόν; questo significa in primo luogo che quel che è veramente da sapere esiste e che il tratto fondamentale di questo sapere è proprio ciò che deve essere veramente saputo. Abbiamo qualche ragione per

supporre che Eraclito sia stato a conoscenza del pensiero di Anassimandro e che abbia pensato proprio in base a questa conoscenza. Dal frammento 50 abbiamo compreso che il sapere autentico, τὸ σοφόν, consiste nell'ὁμολογεῖν. Ora però stiamo cercando di sviluppare questo ὁμολογεῖν intendendolo come il possibile λέγειν dell'uomo, e questo comporta che bisogna anche preparare l'uomo verso di esso. Ma come possiamo raccoglierci nel Λόγος, come possiamo andargli incontro e protenderci verso di esso, se non conosciamo quel che caratterizza la sua presenza? Eraclito si è affaticato intorno a questa conoscenza preliminare che precede il vero sapere e l'autentico pensare. Nel frammento 108 è detto chiaramente quanto segue:

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

« Di tutti i molti λόγοι che io ho (già) ascoltato, nessuno arriva al punto di riconoscere che quel che veramente va saputo dispiega la propria essenza in rapporto con ogni ente a partire dalla sua (propria) regione. »

Dal contenuto piuttosto generico e impreciso di questo detto emerge che Eraclito arriva a determinare la caratteristica peculiare di ciò che deve essere autenticamente saputo. Ma ciò in cui il vero sapere si riunisce è, secondo il frammento 50, ὁ Λόγος, il quale secondo lo stesso detto unifica tutto originariamente in quanto è l'uno. Di esso ora si dice che è πάντων κεχωρισμένον, che viene tradotto con « quel che è separato da tutti » (Diels) oppure con « quel che è distinto da tutti ». Come se non bastasse, un traduttore definisce il κεχωρισμένον con la mediazione del latino « *ab-solutum* » e lo traduce con « separato », nel senso di ciò che è staccato e sciolto da tutto il resto. « Il Λόγος » che Eraclito nomina è quindi l'« assoluto ». Con questo termine la metafisica intende l'ente supremo che esiste per se stesso, il fondamento e la causa prima di ogni altro ente.

Fin dai tempi dell'interpretazione cristiana della metafisica – ancora operante nell'*Anticristo* di Nietzsche, anche se solo in una forma derivata che procede in senso contrario – « l'assoluto » è fatto equivalere a Dio creatore del mondo. Questo « assoluto » pensato in modo cristiano viene interpretato teologicamente, dogmaticamente, vale a dire trinitariamente, come unità di tre persone, Padre, Figlio e Spirito. Secondo il primo capitolo del Vangelo di Giovanni, la seconda persona della divinità è il Λόγος, del quale è detto:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Seguendo la traduzione della Vulgata, questo passo afferma: « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est ».

« In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Il Verbo era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo del Verbo (di Dio), e senza del Verbo (di Dio) niente è stato fatto di tutto ciò che è fatto. »

A noi ora non interessa tanto il fatto che qui il λόγος è inteso come *Verbum* e parola, dove non possiamo dimenticare che questa Parola è la seconda persona della divinità e che la Parola si è poi fatta uomo come Dio

redentore. Non seguiamo neppure la posizione moderna espressa nel *Faust* di Goethe che, contrapponendosi a queste affermazioni iniziali del Vangelo di Giovanni, sostiene che in principio non era « la Parola », ma « l'Atto » [*die Tat*]. A noi interessa ora soltanto il fatto che qui « il Λόγος » viene a coincidere con la causa prima e suprema di tutto ciò che è stato causato e creato e che questo ente supremo – il Λόγος – si manifesta nella metafisica sotto forma di assoluto. In modo conforme alle molte interpretazioni dell'assoluto, anche il Λόγος viene poi interpretato come Parola, come la ragione universale, come « il senso » del mondo, come « legge del mondo », ed infine come « spirito assoluto ». Se consideriamo che nel corso dei secoli questa equivalenza di Λόγος e di assoluto si è consolidata nella forma della metafisica, non stupisce che nel detto di Eraclito prima citato il termine greco κεχωρισμένον sia interpretato come « l'Assoluto ».

Eppure – anche se la tradizione della metafisica è ancora cosí unanimemente compatta, anche se il potere del pensiero metafisico è preponderante e se cosí poco possiamo intravvedere del pensiero pre-metafisico – dobbiamo però, proprio tenendo conto dell'unicità e dell'incomparabilità dell'inizio del pensiero occidentale, evitare di attribuire in modo frettoloso le rappresentazioni metafisiche al pensiero « iniziale », cercando invece di percepire quel che in questo pensiero è detto a partire da se stesso e a partire dall'orizzonte del suo linguaggio. Su questa base Eraclito medita su come ciò che si dispiega all'interno del σοφόν – vale a dire ciò che nel sapere autentico è da sapere – si possa proprio dispiegare all'interno [*zuwesen*] di questo sapere, vale a dire si possa dispiegare all'interno dell'ὁμολογεῖν e del λόγος umano, e come in generale si dispieghi [*wese*] in rapporto alla totalità dell'ente. Ciò che veramente è da sapere è « il Λόγος ». Se il λέγειν umano deve prestargli attenzione, se deve raccogliersi in esso e deve poterlo fare, ecco allora che « il Λόγος » deve attuare in sé, a partire da se stesso, questa riunione umana ed essere presente nella totalità dell'ente come riunificazione originaria dell'ente nella sua totalità; infatti, se anche « il Λόγος » fa espressamente appello al λόγος umano, questo non vuol dire assolutamente che qui l'uomo è interpellato come ente separato; infatti, l'uomo è uomo solo sulla base del λόγος umano, in modo che egli si rapporta sempre in qualche modo all'ente nella sua totalità proprio mediante questo λόγος. Poiché il λόγος umano è interpellato dal Λόγος, esso interpella sempre la totalità dell'ente e nel rapporto che l'uomo intrattiene con l'ente nella sua totalità domina continuamente la presenza del Λόγος all'interno della totalità dell'ente. Certamente questi rapporti non sono espressi tematicamente nel pensiero degli inizi. D'altro canto noi oggi siamo da lungo tempo abituati a esperire e a interpretare il rapporto dell'uomo con l'ente e con l'essere a partire dalla relazione soggetto-oggetto. Pertanto ci risulta assai difficile interpretare la presenza del Λόγος in modo premetafisico. Il Λόγος è la riunificazione che salvaguarda e che come unità [*das Eine*] unifica l'ente nella sua totalità; cosí, inteso come essere, illumina l'ente nella sua totalità e fa sí che esso si manifesti nella sua propria luce.

Ora, proprio « del Λόγος », il frammento 108 dice che è πάντων κεχωρισμένον, che secondo le traduzioni e le interpretazioni correnti significherebbe

separato da tutto il resto, distaccato, sciolto, *ab-solutum*. Per ora lasciamo stare questa interpretazione metafisica e limitiamoci ad osservare che essa evita di porre la caratterizzazione di assoluto in una qualche connessione con l'essenza del Λόγος, tanto meno con il Λόγος nel senso di riunificazione che al tempo stesso salvaguarda in modo originario.

Se però pensiamo il Λόγος in questo senso originario e notiamo che – secondo il frammento 108 – è proprio questo che si deve venire a sapere riguardo al Λόγος, al πάντων κεχωρισμένον, ecco allora che quel che è detto del Λόγος risulta difficilmente accostabile alla riunificazione che al tempo stesso salvaguarda in modo originario. Dopo tutto quel che finora abbiamo detto del Λόγος, dovevamo attenderci come suo tratto specifico che esso – proprio in quanto è stato pensato come riunificazione dell'ente nella sua totalità e dell'uomo in particolare, e proprio in quanto salvaguarda questa riunificazione – sia in rapporto con l'ente, vale a dire non sia separato, o non sussista da qualche parte per sé come fosse una cosa in sé. Come potrebbe infatti il Λόγος dispiegare la propria essenza ed essere quell'unità [*das Eine*], quell'unico elemento [*das Einzige*] che tutto unifica originariamente, se esso – il Λόγος – fosse ciò che è separato? Forse però il detto vuole invitarci a considerare che il Λόγος – sebbene, come riunificazione che salvaguarda originariamente, resti essenzialmente in rapporto con l'ente nella sua totalità – è comunque indipendente dall'ente e poggia su se stesso. Ma allora l'indicazione secondo la quale esso sarebbe « separato », « distinto » e « assoluto », è fuorviante e priva di senso. Non dice nulla sull'aspetto piú importante, vale a dire sul fatto che questa riunificazione che salvaguarda originariamente è in rapporto con l'ente nella sua totalità e che al tempo stesso poggia su se stessa proprio mantenendo questo rapporto. Allora l'espressione πάντων κεχωρισμένον, se è la determinazione specifica del Λόγος inteso come l'ἓν πάντα ὄν, deve significare qualcosa di diverso. Se ci disponiamo a tradurre e a pensare il πάντων κεχωρισμένον allontanandoci dall'interpretazione consueta e liberi dal modo metafisico di pensare, accade in realtà un fatto sorprendente: accade che proprio quel che deve essere autenticamente saputo, il πάντων κεχωρισμένον, è ciò che viene richiesto per ultimo.

Non abbiamo bisogno di attribuire forzatamente all'importantissimo termine κεχωρισμένον un significato escogitato propriamente per esso. È semplicemente necessario liberare il termine dal significato corrente ormai logoro e superficiale e – pur lasciandogli tutta la dignità propria di un termine pronunciato da un pensatore – cercare di indicare ciò che autenticamente deve esser saputo. Il termine κεχωρισμένον deriva dal verbo χωρίζω, χωρίζειν, che si traduce con distinguere [*trennen*], separare [*absondern*], metter via [*weg-stellen*]. Con questo termine si pensa solo al togliere via una cosa da un'altra, ma non si fa caso né a che cosa caratterizzi questo metter via e a che cosa vi sia alla base, né tanto meno si considera che nella traduzione con « distinguere » e con « separare » non risuona neppure minimamente il significato etimologico della parola greca. Ma questo significato rinvia proprio a quel che sta già alla base di ogni metter via e di ogni separare, per cui anche la traduzione, spesso esatta, di χωρίζειν con « distinguere » e con « separare » non coglie nel segno, in quanto non fa emergere quel che si nomina col verbo χωρίζειν.

Nel verbo χωρίζειν si trova ἡ χώρα, ὁ χῶρος, termini che noi traduciamo in questo modo: circondario, territorio circostante che apre lo spazio per una sosta e la consente. I termini χώρα e χῶρος rinviano a χάω (da cui χάος), spalancarsi, squadernarsi, schiudersi, aprirsi; ἡ χώρα intesa come territorio circostante [*die umgebende Umgegend*], è quindi « la regione » [*die Gegend*]. Con questo termine noi intendiamo l'ambito aperto e la distesa aperta [*Weite*] nella quale qualcosa prende dimora, dalla quale proviene, dalla quale si allontana e verso la quale si avvicina. La parola ἡ χώρα, intesa come regione, può essere anche in modo impreciso « il luogo » [*der Ort*]. Ma « regione » e « luogo » non sono la stessa cosa. Per indicare il « luogo », i Greci hanno la parola τόπος, che indica il posto in cui qualcosa si verifica, si trova e sussiste. Il luogo è sempre all'interno di una regione e ha intorno a sé un circondario delimitato dal territorio circostante. Noi parliamo di « regioni celesti », mentre difficilmente diremmo luoghi celesti. Nel dialetto tirolese c'è un'espressione che suona « *keine Gegnet haben* », che significa non avere il « campo di tiro » libero. Quando diciamo « nella regione del Feldberg », noi non intendiamo soltanto « in quella direzione » né tanto meno il luogo occupato dal monte Feldberg, ma la distesa [*Weite*] della catena montuosa circostante, che apre luoghi e direzioni, che dischiude e viene incontro. Ma questa distesa aperta non è lo spazio vuoto di un contenitore; essa è invece tutt'uno con l'aperto che vi è contenuto, che conserva molte cose e che si delimita propriamente da sé; i suoi confini sono a loro volta essi stessi delle altre regioni, in quanto si distendono e si indirizzano verso la vasta apertura. Poiché la regione cosí intesa circoscrive via via dei luoghi e li dona permettendo la delimitazione e l'occupazione degli stessi luoghi, la regione è in un certo senso il carattere essenziale del luogo, è ciò che lo fa essere luogo [*Ortschaft*]. Per questo il termine greco χώρα può significare anche luogo nel senso del posto occupato, vale a dire nel senso della regione che ha una determinata posizione, una particolare dimensione e una particolare delimitazione. È nei luoghi e nel modo in cui essi stanno all'interno di un circondario che viene in luce l'aspetto strutturante e caratterizzante che si nasconde nella regione, senza che essa diventi propriamente un « oggetto ». Il suo esser priva di consistenza oggettiva [*das Gegenstandslose*] che caratterizza la regione non è però un segno che esprime una mancanza, anzi indica una superiorità.

Non è certamente un atto indebito e arbitrario comprendere il verbo χωρίζειν a partire dal termine χώρα. Esso allora vuol dire: portare qualcosa in un territorio circostante, in una regione, e lasciarlo venire alla presenza [*anwesen lassen*] a partire da questa regione. Ciò che è portato nella distesa che ci circonda e là viene sistemato, può essere considerato separato in quanto può venir paragonato a qualcos'altro che compare in un'altra regione, per cui la sua diversità emerge unicamente da questo paragone. È solo qui che diventa visibile quel che è diviso. Separazione, distinzione, divisione sono le possibili conseguenze essenziali della regione e di quel che è circondato da una regione. Per una singolare abitudine – presente ovunque e sempre e che avrebbe bisogno di essere discussa in modo particolare e piú approfondito – quando sistemiamo separatamente una cosa in una regione delimitata, quando la mettiamo via e la distinguiamo, dimentichiamo che questa cosa viene di volta

in volta alla presenza a partire dalla sua regione e cosí si avvicina verso le altre cose e verso la loro regione. Noi però facciamo caso solo alle cose stesse e ai diversi luoghi dati con esse, proprio come se i luoghi fossero anch'essi qualcosa di oggettivamente presente e di distinguibile tanto quanto le cose. Ma in modo conforme alla sua essenza un κεχωρισμένον non è mai principalmente quel che è messo via, ma quel che si manifesta a partire da una regione, dalla sua propria regione. Per avere un'esatta visione delle connessioni essenziali menzionate, non basta risalire con un procedimento argomentativo dal separare e dal distinguere ai loro presupposti. Se si pensasse cosí, si potrebbe dire semplicemente che anche nel separare una cosa dall'altra vi è ancora una forma di rapporto che le collega l'una all'altra; come potrebbero infatti essere separate l'una dall'altra cose che sono del tutto prive di relazione tra loro? Separare una cosa « *dall'*altra » implica necessariamente sempre una relazione di questa cosa « con l'altra ». Già i Greci sapevano infatti che διαίρεσις è anche σύνθεσις. Ma come abbiamo già detto, per comprendere l'essenza greca del χωρίζειν e del κεχωρισμένον non basta l'argomentazione formale e vuota, secondo la quale possiamo dire che anche il distinguere è un collegare e un mettere in relazione. Si tratta piuttosto di cogliere il tratto essenziale della regione [*Gegend*] e di ciò che è caratterizzato come regione, e di pensare a partire da questo tratto il χωρίζειν e il κεχωρισμένον.

d) *Il Λόγος come presenza che ha il carattere di regione, nella quale e a partire dalla quale tutto viene alla presenza e si fa assente; la differenza originaria tra ente ed essere*

Infine per comprendere il frammento 108 occorre compiere un altro e piú essenziale passo; infatti qui il κεχωρισμένον non si riferisce a cose qualsiasi, anzi non si riferisce affatto ad una cosa, ad un ente, non si riferisce all'ente nella sua totalità, bensí si riferisce al Λόγος stesso. Quest'ultimo è la riunificazione originaria, che salvaguarda la totalità dell'ente, è l'essere stesso. Il Λόγος è λέγων, vale a dire riunisce, unifica, trattiene la totalità dell'ente e gli concede una dimora. Il Λόγος non è « anche » tutto questo, ma il Λόγος è tutto questo solo in quanto è *il* Λόγος. Basterà seguirlo soltanto senza la prevenzione di interpretazioni e traduzioni correnti, per riconoscere che questa visione dell'essenza del Λόγος ci porta ad evidenziare il nesso essenziale del Λόγος con la χώρα intesa nel senso di « regione ». Ora, poiché si tratta di pensare l'essere stesso, non possiamo intendere questo termine con le semplici relazioni spaziali. La χώρα è l'ampia distesa che si apre e che viene incontro. Del Λόγος ora si dice che è κεχωρισμένον. Tradurre questo termine con distinto, sciolto, assoluto non solo è inadeguato perché non tiene conto della χώρα presente nel κεχωρισμένον, ma soprattutto perché dà per scontato che la parola κεχωρισμένον debba essere pensata come qualcosa di passivo, e poi perché pensa quel che è separato e sciolto come il risultato di ciò che ha subito una separazione ed uno scioglimento. Ma se – cosa su cui non vi è minimamente da dubitare – del Λόγος si dice che è πάντων κεχωρισμένον e se il Λόγος si dispiega come

λέγων, come riunificazione che salvaguarda originariamente, allora il κεχωρισμένον non può essere inteso come un passivo, ma dev'essere compreso in senso mediale. Il Λόγος è λόγος πάντων κεχωρισμένον: in relazione all'ente nella sua totalità esso è la regione che tutto circonda [*umgebende Gegend*], che si apre verso tutto e che a tutto va incontro; è la presenza [*Gegenwart*] nella quale tutto e ogni cosa viene riunita e custodita e dalla quale – in quanto è la regione per eccellenza – ogni cosa nasce e riceve il suo sorgere e il suo tramontare, il suo manifestarsi e il suo dileguarsi. Detta del Λόγος, l'espressione πάντων κεχωρισμένον non significa « quel che è messo via » ed è « separato da tutto il resto », ma quel che si fa incontro ed è presente a tutto secondo la modalità del riunificare che salvaguarda, in quanto è la regione [*Gegend*] che è propria del Λόγος. Quest'ultimo, in quanto riunificazione che salvaguarda originariamente, è la presenza che viene incontro come regione, nella quale ciò che sorge e ciò che scompare sono presenti e assenti.

Soltanto ora è possibile vedere anche l'altro momento essenziale espresso congiuntamente nell'espressione πάντων κεχωρισμένον; si tratta del fatto che il Λόγος, in quanto è quella regione di presenza nella quale tutto è presente ed assente, viene incontro [*gegnet*] a partire da se stesso e non può mai essere dato o stabilito dal singolo ente e neppure dalla totalità dell'ente.

Qui domina [*waltet*] *la* differenza originaria tra l'ente e l'essere.

Ma questa differenza dell'essere dall'ente è tutt'altro che una semplice distinzione o separazione. Purtroppo, il pensiero dei pensatori non ha mai meditato finora su questa differenza, che è « la differenza » per eccellenza. Noi non abbiamo ancora un adeguato campo visivo e un'ottica adatta per scorgere l'essenza di questa differenza. Tuttavia la differenza dell'ente rispetto all'essere è per l'uomo la cosa piú vicina di ogni vicinanza; ma per il modo di comprendere umano è anche la cosa piú lontana. Eraclito, insieme agli altri pensatori degli inizi, avvertono però la vicinanza enigmatica dell'essere, che è presente e tuttavia assente.[5]

L'interpretazione del πάντων κεχωρισμένον (frammento 108), che ora abbiamo cercato di proporre, può sorprendere e può sembrare arbitraria. Per chi interpreta il pensiero preplatonico in senso metafisico, questa impressione è inevitabile. Tuttavia possiamo concludere con due osservazioni che possono valere autonomamente come verifica di quanto siamo venuti dicendo. La prima osservazione è la seguente: l'interpretazione del πάντων κεχωρισμένον non è ricavata da queste due parole, ma è messa in atto tenendo conto di tutti i detti di Eraclito che ci sono stati tramandati. Ed ecco infine la seconda osservazione: l'interpretazione proposta non si basa solo su Eraclito, ma considera nello stesso tempo anche quel che dicono sull'essere dell'ente altri due pensatori degli inizi, Anassimandro e Parmenide. Purtroppo non possiamo qui esporre tutto questo. Citeremo invece ancora due detti di Eraclito, che già per la loro forma linguistica si trovano in effettiva connessione con il frammento 108, anche se quel che in essi è

[5] Cfr. il frammento 72.

pensato sembra rinviare, per quanto riguarda il contenuto, ad altre prospettive.

Ripetizione

3) *La duplicità discordante del rivolgersi e dell'allontanarsi, intesa come rapporto dell'uomo con l'essere e con l'ente. La spaccatura che caratterizza l'esser-due della duplicità e il dominare dei λόγοι sotto forma di rapporto. Il frammento 72. Rimandi ai frammenti 50 e 108*

Consideriamo il frammento 72; incidentalmente facciamo notare che usiamo il termine « frammento » solo per rispetto della denominazione corrente. « Frammento » in questo caso indica un concetto filologico-letterario; altrimenti le citazioni di Eraclito andrebbero chiamate « detti » o sentenze [*Sprüche*], come già abbiamo fatto in corsi di lezioni precedenti.[6] Qui però dobbiamo guardarci dal considerare il dire pensante di Eraclito come una specie di « saggezza » espressa in detti o in sentenze.

Prendendo come filo conduttore il frammento 72, cercheremo ora di chiarire in che senso, secondo il sapere di Eraclito, il Λόγος è costantemente presente all'uomo e tuttavia è per lo piú assente. A questa singolare presenza del Λόγος gli uomini rispondono allacciando un rapporto con il Λόγος che è altrettanto singolare. Gli uomini sono in relazione col Λόγος in un modo tutto particolare: essi sono sommamente rivolti verso di esso. Ma, nello stesso tempo, essi si allontanano dal Λόγος in quanto sono in disaccordo [*sich auseinander-bringen*] con ciò verso cui sono sommamente rivolti. È quanto dice il detto nella prima parte:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται...

« Nei confronti di questo Λόγος, verso il quale sono sommamente e ininterrottamente rivolti, proprio con esso sono in disaccordo. »

È il δια, che compare due volte ma con significati diversi, a determinare la struttura di ciò che qui viene pensato. Quel che è sempre e costantemente sembrerebbe essere, proprio nella sua costanza, come spezzato, anche se non subisce una vera e propria interruzione o frantumazione. Se con Λόγος intendiamo la riunificazione originaria e se con essa pensiamo l'essere, allora la prima parte del detto si può parafrasare cosí: rivolgendosi sempre verso ciò cui si rapporta, l'uomo è sommamente rivolto [*zugekehrt*] all'essere, al punto che egli abitualmente se ne allontana [*abkehrt*]. Quando sentiamo parlare per la prima volta di questo singolare rapporto dell'uomo con l'essere, ci sembra di non riuscire a pensarne niente, ci sembra che si tratti di qualcosa che solo alcuni pensatori abbiano potuto immaginare in una speculazione per noi assai remota; ma il fatto stesso che la pensiamo cosí è la testimonianza piú diretta che quel che è detto del rapporto con l'essere pervade fino in fondo anche noi. Infatti è perché noi siamo sommamente e ininterrottamente rivolti verso l'essere, che comprendiamo subito quasi da sé l'essere stesso.

[6] Cfr. in questo volume il corso « L'inizio del pensiero occidentale ».

Chi non comprende il termine « è » quando un uomo lo usa nel suo discorso? Noi comprendiamo il termine « essere » e tuttavia non ci rivolgiamo piú a quel che si intende con questo termine. Ci rivolgiamo preferibilmente all'ente che è ovunque presente, ma non « all'essere ». Se prendiamo ad esempio questo monte, che è o non è, vediamo subito che è il monte che interessa all'uomo, non l'« è ». Se prendiamo ad esempio questo fiume, che è o non è, vediamo che è esso a travolgere l'uomo, non l'« è ». Allo stesso modo questo uomo, che è o non è, fa riferimento all'uomo, non all'« è ». E di Dio, che è o non è, si deve dire che sovrasta l'uomo, non l'« è ». Certamente tutte queste cose – il monte, il fiume, l'uomo, Dio – ci riguardano e molte altre cose ancora di questo e di altro genere ci concernono. Ma l'« è », se mai vi facciamo caso, viene considerato come un'aggiunta indifferente. Eppure l'« è » nomina l'essere. Se quindi l'uomo non fosse per lo piú rivolto all'essere, se non fosse in presenza dell'essere, che cosa ne sarebbe e che cosa ne potrebbe essere del monte, che è o non è, del fiume, che è o non è, dell'uomo, che è o non è, di Dio, che è o non è? Che cosa potrebbe essere il disordinato e pressante presentarsi dell'ente senza la presenza dell'essere? Eppure l'uomo si allontana per lo piú dall'essere stesso, senza che la presenza dell'essere venga messa da parte. Ma qual è la conseguenza essenziale di questo allontanamento? Che cosa implica contemporaneamente e continuamente?

Eraclito ne parla nella seconda parte del detto 72, che egli introduce con un καί:

καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

« [E si allontanano] anche da ciò (da molte cose) che incontrano ogni giorno. »

Ora, Eraclito non si occupa del singolare che è l'essere, ma del plurale che è l'ente: ogni giorno l'uomo si imbatte nella molteplicità dell'ente, si occupa di essa, è assorbito da essa e in essa si perde. Ma come può dire Eraclito che l'ente appare estraneo all'uomo? L'ente non è per l'uomo ciò che è comune, ciò che egli domina, in cui si orienta e verso cui si dirige? Certamente. Ma è in relazione a quell'unica cosa che qui il pensatore ha sotto gli occhi, in relazione al Λόγος, all'essere, che l'ente risulta estraneo all'uomo nella sua presenza pressante, incalzante o normale, in tutta la sua utilità e produttività, ma anche in tutto il suo alone di meraviglia e di quiete. Infatti l'ente sarebbe ed è affidabile solo per quello che è, *in quanto* è ente, vale a dire solo se è presente nel suo essere e se la presenza è propriamente l'essere stesso. Quanto è affidabile oggi per l'uomo una macchina, quanto familiare è per lui il servizio reso dall'apparecchio tecnico, tanto che spesso esso gli viene incontro proprio come se fosse un essere vivente! Ma chi sa che cos'è la macchina? Chi sa che cos'è la tecnica? Chi dall'aspetto esteriore, dal carattere imperturbabile della macchina, potrebbe intuire qualcosa dell'essenza della macchina, vale a dire dell'essere di questo ente? Anche se vi sono singoli uomini che avvertono da lontano qualcosa di questo essere e sono a conoscenza della sua storia e del suo destino, questo sapere e il suo contenuto restano una mera nullità di fronte all'invadenza e all'assolutezza dell'incessante tirare avanti quotidiano. L'uomo è cosí sgomento di fronte all'essere che allontana via da sé « l'essere » e l'« è », considerandoli semplici *flatus vocis* e prediligendo lo strapotere dell'ente. Ma

questo distogliersi consapevole o inconsapevole avviene soltanto grazie alla presenza dell'essere. L'uomo, proprio in quanto è, mantiene fino in fondo ininterrottamente il rapporto con questa presenza.

Nella prima parte del detto, Eraclito parla del rapporto dell'uomo con l'essere. Il rapporto è duplicemente discordante: è anticipatamente un rivolgersi [*Zukehr*], che però resta contemporaneamente e per lo piú un allontanamento [*Abkehr*]. Nella seconda parte del detto, Eraclito parla del rapporto dell'uomo con l'ente. Anche questo rapporto è duplicemente discordante: è un continuo imbattersi senza un sapere preciso, un incontrare e al tempo stesso un evitare. Ma questa discordanza che caratterizza la relazione con l'ente è soltanto la conseguenza essenziale della discordanza che segna il rapporto con l'essere. Dal momento che quest'ultimo sebbene sia presente è purtuttavia assente, ecco allora che in primo piano appare solo l'ente, come se l'essere fosse scomparso.

Ma il rapporto dell'uomo con l'essere non può venire accostato al rapporto dell'uomo con l'ente. Quello con l'ente e quello con l'essere non sono due rapporti separati, ma un solo rapporto, che però è caratterizzato da una duplicità unica nel suo genere: dal fatto che l'uomo si rapporta all'ente stando in presenza dell'essere e che incontra l'ente nella luce dell'essere. Questa semplice duplicità, a partire dalla quale e nella quale l'uomo si rapporta all'ente stando in mezzo ad esso, è però in entrambi i casi contemporaneamente e continuamente discordante. È una duplicità discordante a caratterizzare il soggiornare dell'uomo all'interno dell'ente.

Quello che noi esponiamo qui partendo da un altro modo di pensare può aiutarci a gettar luce sul detto di Eraclito. Non vogliamo sostenere che Eraclito avesse già pensato e detto espressamente tutto questo. Ma l'aspetto oscuro, iniziale e carico di conseguenze del detto ci si può rivelare se meditiamo fino in fondo le sue parole e se lo prenderemo in considerazione anche in futuro.

Non c'è altra via per mettere in luce la presenza del Λόγος per l'uomo. Ma se ogni « logica » deriva dal rapporto che l'uomo intrattiene con il Λόγος e se la « logica » domina il soggiornare dell'uomo moderno all'interno dell'ente, allora un giorno o l'altro dovremo riflettere sul Λόγος piú originariamente – piú originariamente di Eraclito – se vogliamo trovarci ancora a nostro agio nella « logica ».

Se anche una volta soltanto abbiamo sentito e meditato a fondo il detto 72, esso ci appare come l'originario illuminarsi da lontano di un sapere che riguarda l'essere e il rapporto dell'uomo con l'essere.

La duplicità discordante che caratterizza il rapporto con l'essere dell'ente è il segno della singolare posizione che l'uomo occupa in mezzo all'ente. Nell'« esser-due » [*Zwie*], cui allude la duplicità e la discordanza, si annuncia una spaccatura [*Riß*]. Noi però, abituati a pensare in modo metafisico, siamo facilmente inclini a pensare questo esser-due come una scissione [*Entzweiung*] e a concepire la scissione come « opposizione », per poi conciliare dialetticamente gli opposti. Ma l'esser-due, che caratterizza la duplicità discordante, va pensato prima di tutto nel senso di una spaccatura che apre uno spiraglio [*aufreißender Riß*] e una apertura, verso la quale l'essenza dell'uomo – proprio in discordante duplicità – converge e nella quale essa viene riunita, ma nello

stesso tempo viene anche dispersa. (La duplicità discordante, la semplicità dell'esser-due: la differenza.)

Dal momento che noi cerchiamo di seguire col pensiero il rapporto del λόγος umano con il Λόγος, dovrebbe esserci d'aiuto ascoltare attentamente il detto 72.

In conseguenza di quanto siamo venuti dicendo circa il carattere di duplicità discordante, la dimora dell'uomo nell'ente è quanto meno insolita, per non dire inquietante [*unheimlich*]. Questa dimora presuppone un luogo, la cui collocazione l'uomo non riesce mai a trovare. È per questo che l'uomo deve mettersi in cammino per andare in cerca di questo luogo in cui si radica il suo essere e ricercarlo interrogando.

Noi ci occupiamo del rapporto del λόγος umano con il Λόγος. Esprimendoci in modo piú preciso, il λόγος umano non è un elemento di questo rapporto mentre «il Λόγος» sarebbe l'altro; dobbiamo dire invece che lo stesso λόγος umano consiste in un rapporto, come pure è rapporto il Λόγος stesso. Non è un rapporto tra λόγοι, ma *essi* sono il *medium* [*das Zwischen*], l'intermedio [*das Inzwischen*] attraverso il quale ogni cosa che entra nel rapporto può avere la sua essenza ed imporsi col suo carattere di relazione. Ma nel modo di parlare proprio dell'intendere e del procedere comuni vi è solo la possibilità di parlare del rapporto del λόγος umano con il Λόγος. Gli stessi Greci ed anche lo stesso Eraclito non trovarono mai le parole e il linguaggio adatti per esprimere questo originario carattere di relazione.

Questo dire troverà il suo linguaggio solo se l'essere [*Seyn*], che qui rimane da pensare, troverà le parole in grado di esprimerlo. Un giorno – anche se noi non sapremo mai quando – l'essere troverà la sua parola, perché l'essere non è qualcosa di passeggero, ma è sempre in cammino verso la sua propria verità; infatti questo destino, che destina l'essere alla sua verità, non è altro che l'essere stesso nella sua inizialità [*Anfänglichkeit*].

Dal detto 72 siamo venuti a sapere che il rapporto del λόγος umano col Λόγος è un rapporto duplicemente discordante e che il soggiornare dell'uomo in mezzo all'ente è caratterizzato in generale da una duplicità discordante; tenendo conto di questo anche l'ὁμολογεῖν, che il detto 50 richiede, non riguarderà soltanto l'uomo. L'uomo deve disporsi a stare all'interno della duplicità discordante e deve prepararsi in questo senso.

L'ὁμολογεῖν è l'esser riunito che si riunisce nella riunificazione originaria, nel Λόγος. Ma il potersi riunire nel Λόγος richiede un certo sapere del Λόγος. È probabile che questo sapere sia di un genere particolare e che non sia una semplice conoscenza. Anche se si potesse esprimere in una frase questa conoscenza, la mera comprensione di questa frase non ci direbbe come l'uomo si riunisce nel Λόγος e come debba stare in presenza del Λόγος.

Che cosa dice del Λόγος il pensatore? Ci dice che il sapere autentico, τὸ σοφόν, consiste nell'esser riuniti nel Λόγος. Di questo σοφόν Eraclito parla ripetutamente anche in un detto che ci dice qualcosa di particolare su τὸ σοφόν, ossia sul Λόγος. È il detto 108.

Qui Eraclito dice: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

Secondo una traduzione corrente questo detto significa: «Dei molti di-

scorsi che ho ascoltato, nessuno arriva al punto di riconoscere che ciò che è saggio è qualcosa di separato da tutto» (*ab-solutum*) (Snell). Qui quel che è veramente da sapere è indicato dall'espressione πάντων κεχωρισμένον. La si traduce – vale a dire la si comprende – nel senso di «quel che è separato da tutto il resto», quel che è «distinto da tutto». Pertanto per questo qualcosa di separato, che è distinto da tutto il resto ed è quindi anche indipendente da tutto, si impone in piena regola la denominazione di «assoluto». Con questo termine la metafisica designa l'ente supremo che, essendo il fondamento e la causa prima di ogni ente, trova molteplici interpretazioni caratterizzate normalmente dalla visione cristiana del mondo; tali interpretazioni si richiamano a questa visione o per aderirvi o per rifiutarla, e si trasformano a seconda di come venga esperito e concepito il mondo stesso. Una certa prefigurazione del pensiero metafisico dell'«assoluto» è già presente all'inizio della metafisica occidentale in Platone e soprattutto in Aristotele. Platone conosce l'ὑπερουράνιος τόπος, il luogo che si trova al di sopra del cielo; Aristotele, nella parte conclusiva della sua *Fisica*, pensa il motore immobile che si dispiega nel luogo a lui proprio.

Queste indicazioni aprono la via ad ogni forma di metafisica, vale a dire aprono quella via lungo la quale la relazione dell'assoluto con il mondo è pensata come una relazione causale che crea e conserva le cose, come una relazione che è condizione delle cose. L'assoluto stesso è una cosa incondizionata [*das unbedingte Ding*]. E il fatto che nella metafisica moderna – vale a dire nella metafisica di Kant, prefigurata da Descartes e da Leibniz – il condizionare e le condizioni siano intese facendo riferimento alla coscienza e in modo trascendentale, non cambia essenzialmente nulla nel pensiero dell'assoluto e del rapporto di tipo condizionante che esso intrattiene col mondo. Che le cose stiano in questi termini emerge chiaramente nella metafisica dell'idealismo tedesco, in cui il pensiero fondamentale della metafisica moderna, il pensiero kantiano del trascendentale, si fonde in modo peculiare con l'interpretazione cristiana del mondo, pensata fino in fondo in senso speculativo. La relazione del «condizionare» [*Bedingen*] ci è cosí consueta che non arriviamo mai ad interrogarci sull'origine e sull'essenza di questa relazione. Essa svolge un ruolo importantissimo anche là dove non lo sospettiamo ma tuttavia dobbiamo aspettarcelo, se conosciamo un po' l'essenza della metafisica, senza escludere la metafisica di Nietzsche che è la metafisica dei valori.

Questi cenni sommari potrebbero già bastare per renderci cauti e prudenti nei confronti di questa imprecisa traduzione e della conseguente interpretazione dell'espressione eraclitea πάντων κεχωρισμένον nel senso dell'assoluto pensato in modo metafisico.

Ma si tratta comunque pur sempre di un primo tentativo se cerchiamo di riflettere con Eraclito sul modo in cui il σοφόν, quel che è da sapere, dispieghi la propria essenza all'interno del sapere autentico, vale a dire all'interno dell'ὁμολογεῖν e quindi del λόγος umano, e se cerchiamo di vedere in che modo e in base a quale rapporto questo sapere dispieghi la propria essenza all'interno della totalità dell'ente.

RITORNO NELLA REGIONE ORIGINARIA DELLA LOGICA

§ 7. *Chiarificazione dell'essere che deve venir esperito pensando in modo iniziale. I frammenti 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112*

a) *Il « suggerimento che guida » ogni cosa e l'accordo (ἁρμονία) proprio della riunificazione originaria. Γνώμη e Λόγος intesi come l'uno che unifica nella presenza che suggerisce e delibera, nella presenza della riunificazione che salvaguarda originariamente*

Nel detto 108 viene determinato τὸ σοφόν, ciò che si deve veramente sapere, la presenza che viene incontro sotto forma di regione [*Gegend*] e in cui ogni cosa viene alla presenza. Nel detto 41 l'unicità del σοφόν è espressa in modo *ancor* piú netto, ma nello stesso tempo essa è delimitata in modo da consentirci di gettare un nuovo sguardo sull'essenza del Λόγος. Del detto 41, la cui formulazione linguistica è controversa, teniamo presente la seguente versione:

ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.

« Una sola ed unica cosa è quel che si deve sapere (e si chiama sapere): sostare stando di fronte alla γνώμη, che tutto guida attraverso ogni cosa. »

Se innanzitutto ci limitiamo a presentare il detto dall'esterno e ne elenchiamo il contenuto, ritroviamo anche qui che quel che è da sapere – τὸ σοφόν – è l'uno, ἕν, che si rapporta al πάντα. Ma il discorso non verte sul Λόγος e sul suo λέγειν. Piuttosto in questo detto troviamo termini che finora non avevamo ancora sentito. Il detto parla di γνώμη e di κυβερνᾶν. Suona strano che quel che è da sapere – ossia il Λόγος – sia esso stesso γνώμη, termine che rispettando il vocabolario possiamo tradurre con « conoscenza » [*Erkenntnis*]. Se, secondo l'interpretazione corrente, intendessimo con Λόγος la ragione, la « ragione universale », l'equivalenza di Λόγος e γνώμη, di « ragione » e conoscenza, non presenterebbe la minima difficoltà. Ma ὁ Λόγος è la riunificazione originaria. E della γνώμη si dice che governa [*steuert*]. Una « conoscenza », in quanto tale, non « governa », perché il « governare » è un fare e una prassi, mentre la « conoscenza » è in se stessa « teoretica ». Pertanto, ci si è aiutati traducendo γνώμη con « la volontà che vede saggiamente ».

Ora, è una fortuna che ci siano stati conservati due detti di Eraclito, uno dei quali – il frammento 78 – ci offre l'opportunità di riflettere proprio sulla γνώμη e sulla sua essenza. L'altro detto, il frammento 64, ci dice qualcosa del κυβερνᾶν, del governare.

Il frammento 78 suona:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

« La dimora, ossia la dimora umana (in mezzo alla totalità dell'ente), non ha γνῶμαι, la divina invece le ha. »

In base alle considerazioni svolte precedentemente sui termini « fisica », « etica » e « logica », non traduciamo ἦθος con « comportamento etico », ma con « dimora » [*Aufenthalt*], nel senso dell'abitare in mezzo all'ente.

La parola ἦθος ha questo significato anche in un altro frammento di Eraclito (il frammento 119), che afferma ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων e che solitamente viene tradotto cosí: « Per l'uomo il carattere è il suo demone ». Questa traduzione è molto moderna e intende il detto di Eraclito in senso psicologico e caratterologico. Pensare che il carattere di cui si è dotati sia ciò che muove, stimola e sprona l'uomo, può essere esatto e può essere anche un movente per il fare umano; non per questo però un simile modo di pensare può essere attribuito anche al detto di Eraclito. Il frammento 119 è da considerarsi tra i piú essenziali che ci siano stati tramandati. Lo si potrà forse chiarire al termine di una interpretazione conclusiva di Eraclito. Ma questo significa pensarlo in relazione a quel detto che in un'occasione precedente ho considerato il primo in assoluto, perché su di esso deve fondarsi il tentativo di meditare il pensiero di Eraclito nel suo insieme. Si tratta del frammento 16.[1] Il frammento 78 dice: la dimora dell'uomo in mezzo all'ente non ha alcuna γνώμη. Il termine γνώμη indica propriamente il modo di sentire [*Sinnesart*], quel modo che lascia incontrare ogni ente e lo rende visibile. Il termine γνώμη indica la disposizione d'animo [*Gemütsstimmung*], pensata proprio come la disposizione fondamentale [*Grundstimmung*]. Ma « modo di sentire », « animo » [*Gemüt*], « stato d'animo » [*Stimmung*], « disposizione fondamentale » sono anch'esse delle rappresentazioni recenti e non troppo distanti dagli « stati psichici » che osserviamo e distinguiamo psicologicamente. Ma anche qualora pensassimo in modo non psicologico l'essenza dell'« animo » e degli « stati d'animo », e intendessimo con questi termini quel che si disvela estaticamente e che si mantiene aperto, dovremo guardarci dal tradurre γνώμη con uno di questi termini. Il significato etimologico di γνώμη è cosí ricco e multiforme da racchiudere tutto quello che noi chiamiamo animo [*Gemüt*], senza considerarlo identico alla facoltà del sentimento, ma intendendo ogni genere di umore [*Mut*] in cui ci si sente, per cui γνώμη può significare anche risoluzione e convinzione, come pure determinazione, suggerimento e consiglio [*Rat*]. In questo caso ogni tentativo di traduzione corre il rischio di essere unilaterale ed è ipotecato dall'unilateralità.

Ora però, se nel frammento 78 è detto che il dimorare divino possiede la γνώμη a differenza del dimorare umano, e se consideriamo che il dimorare degli dei è la presenza di coloro che si danno a vedere in modo che all'interno del loro campo visivo e in quel che da essi è scorto si manifesta l'ente, ecco allora che la γνώμη, in quanto non è presente nel dimorare umano, non può avere il significato di una qualche facoltà e di un comportamento tra gli altri. Certamente, anche l'uomo è in relazione con l'ente e lo scorge alla luce dell'essere. Ma l'uomo non si procura da sé la luce che caratterizza l'illuminare; egli si limita a stare in questa luce. Il predisporre [*Bereiten*] quel che può

[1] Cfr. in questo volume il corso « L'inizio del pensiero occidentale ».

offrirsi allo sguardo, il vedere originario per mezzo del quale ciò che si offre allo sguardo entra nell'aperto e rimane aperto – vale a dire il preparare [*Vor-bereiten*] la possibilità del manifestarsi dell'ente – non è di origine umana. Questo premeditare preparatorio [*vorbereitendes Sinnen*] è indicato con il termine γνώμη. Lo si potrebbe tradurre con il termine tedesco *Rat*, che significa « consiglio », « suggerimento », « premeditazione », intendendo con ciò il lasciar incontrare [*Begegnenlassen*] che prepara la via per la quale l'ente in quanto tale diventa visibile. In questo suggerimento originario [*Rat*] è innanzitutto riunito e trattenuto l'ente.

Il frammento 41 dice che questo suggerimento originario governa tutto attraverso tutte le cose. Il suggerimento, il lasciar incontrare che prepara la via lungo la quale l'ente diventa visibile e che in questo modo è di aiuto in senso originario (iniziale), « guida » [*steuert*]. Che cosa significa guidare? Significa incanalare ogni cosa lungo una via e in questo riunificare indicare la via, tenerla riunita e prima ancora aperta. Nel guidare si dispiega in primo luogo la presenza, all'interno della quale quel che si incontra lungo la strada indicata può essere assente o presente.

Il suggerimento originario guida tutto attraverso ogni cosa, in modo che nessun ente sia in contrasto con un altro ente, ma ciascun ente sia sempre in connessione con un altro secondo una modalità sua propria e ogni cosa si manifesti in accordo [*Fug*] (ἁρμονία) con tutte le altre. Ma questo suggerimento preliminare che guida originariamente tutto, ossia la γνώμη intesa in questo senso, è qualcosa di diverso dalla presenza della riunificazione originaria, che salvaguarda ogni cosa nel suo essere presente ed assente? La parola decretata dal suggerimento che guida, la volontà della γνώμη, non ci offre forse una luce che ci aiuta ad illuminare l'essenza del Λόγος? Il suggerimento che guida non deve concedere il suo πάντων κεχωρισμένον, non deve concedere la regione [*Gegend*] che si fa presente, si avvicina ad ogni cosa, la circoscrive e la delibera, dalla quale si dischiudono tutte le indicazioni e tutte le vie e si aprono tutte le strade? Sarebbe evidentemente un atto arbitrario dire subito che la γνώμη coincide col Λόγος. Ma poiché la γνώμη è propria solo del divino ed è in relazione con la struttura dell'ente nel suo insieme – e poiché da essa scaturisce il carattere riunificante del predisporre originario – non possiamo evitare di compiere il passo apparentemente rischioso che consiste nel considerare equivalenti γνώμη θεία e Λόγος. Entrambi questi termini – se li consideriamo in rapporto alla totalità dell'ente e se pensiamo la verità dell'essere ancora nascosta in senso greco a partire dalla ἀλήθεια e dalla φύσις – ci dicono qualcosa di essenziale sull'essenza della presenza; ma questi termini ci dicono qualcosa di essenziale senza dirci nulla di ciò che è primo [*das Erste*], ammesso che possiamo pensare in generale ciò che è primo con un pensiero che procede verso l'inizio. Ma il passo che consiste nell'associare Λόγος e γνώμη θεία diventa inevitabile se osserviamo che Λόγος e γνώμη sono chiamati allo stesso modo; essi infatti sono detti l'uno [*das Eine*], vale a dire quel che unicamente si deve sapere. Secondo il frammento 41, questo sapere è espresso col verbo ἐπίστασθαι, « stare di fronte » [*davor stehen*]; ora noi possiamo intendere questo verbo non tanto secondo il suo significato piú tardo di « essere a conoscenza di qualcosa » in relazione alla ἐπιστήμη e alla τέχνη, bensí in un

senso piú preciso e originario: qui stare di fronte significa sostare [*verweilen*] di fronte alla riunificazione originaria, sostare in sua presenza. γνώμη e Λόγος costituiscono ciò che si deve sapere e lo sono proprio in quanto sono l'uno che unifica; in quanto presenza, sono la presenza della riunificazione che salvaguarda originariamente, che suggerisce e delibera. Ma questa riunificazione non può essere separata e distinta da tutto il resto. Essa è piuttosto la regione che guida preliminarmente nel senso che viene incontro al tutto, che circoscrive ogni cosa, che indica tutte le vie e tutte le direzioni. Il Λόγος è πάντων κεχωρισμένον. Il sostare nella presenza della riunificazione originaria, vale a dire il rapporto dell'uomo con il Λόγος, è l'ὁμολογεῖν.

b) *Riconsiderazione dell'ὁμολογεῖν proprio della ψυχή; interpretazione dell'arricchirsi del λόγος umano nel suo riunificante soffermarsi nella presenza del Λόγος originario*

Precedentemente ci siamo chiesti (cfr. sopra p. 215) in che modo possiamo preparare il rapporto originario del λόγος umano con il Λόγος, in che modo possiamo preparare l'ὁμολογεῖν. La risposta, che provvisoriamente avevamo dato, affermava che per prima cosa è necessario conoscere di che tipo è il rapporto del λόγος umano con il Λόγος; ma questo significa sapere che il Λόγος è la presenza e la regione verso la quale il λόγος umano è sommamente e ininterrottamente rivolto. Pertanto, come suggerisce il termine stesso, il λόγος umano non può mai essere pensato come se fosse un rapporto riunificante proprio dell'uomo e che tuttavia procederebbe lungo una via definita e circoscritta da un limite che confinerebbe con un rapporto ulteriore, quel rapporto che arriva ad abbracciare «il Λόγος». Il λόγος proprio della ψυχή, in quanto λόγος umano, è invece μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλεῖν Λόγῳ, è il rivolgersi sommamente e ininterrottamente verso la riunificazione originaria. Il λόγος umano non sarebbe affatto λόγος, se non fosse riunione nella riunificazione originaria. E proprio in quanto è un rapporto con la riunificazione originaria, il λόγος può avere il carattere della riunione. Ora però possiamo dire che, se il μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλεῖν da un lato e l'ὁμολογεῖν dall'altro indicano un riunire, è evidente che nei due casi la riunione è diversa. Nello stesso tempo è chiaro comunque che anche il λόγος τῆς ψυχῆς, il λόγος umano, deve essere sempre pensato come la riunione nella riunificazione originaria. Il λόγος umano è se stesso proprio e soltanto in quanto «si riunisce in» [*Sammlung auf*], ossia come riunione nella riunificazione originaria. Tutto quello che concerne il λόγος umano e quello che esso è a partire da se stesso in quanto λόγος, si determina nella riunificazione originaria e a partire da essa, in quanto è ad essa che il λόγος è riunito.

Solo se teniamo presente questo fatto, rimaniamo nell'ambito del pensiero eracliteo e di quello greco in generale. Solo a partire da questo ambito possiamo inoltre meditare quell'altro detto di Eraclito, che parla del λόγος τῆς ψυχῆς, del λόγος umano. È il frammento 115, che suona:

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

« Del distendersi, che al tempo stesso è un accogliere, è proprio un riunire che si arricchisce a partire da se stesso. »

Per ora citiamo il detto di Eraclito, che Hegel ha preposto come motto alla sua *Fenomenologia dello Spirito* senza chiarirlo o tradurlo. Tuttavia possiamo supporre che se Hegel ha scelto proprio questo detto come motto della sua opera, deve aver considerato quest'ultima come la vera interpretazione del detto eracliteo. Sarebbe assai utile sotto diversi punti di vista approfondire queste relazioni, soprattutto per venire a sapere in che forma il Λόγος sia storicamente presente nella metafisica moderna, per sapere in che forma l'essere parli agli uomini dell'età moderna e a noi stessi. Ma non è questo il momento per svolgere simili considerazioni. Limitiamoci a dire che Hegel concepisce il λόγος eracliteo come ragione e come intelletto, e in modo particolare proprio come l'intelletto « divino » e « assoluto ». Nella sua *Fenomenologia dello Spirito* egli cerca di mostrare come la ragione assoluta – pensata preliminarmente come soggettività della autocoscienza, vale a dire nel senso di Descartes – pervenga a se stessa, passando attraverso i gradi diversi della sua automanifestazione e lungo questo manifestarsi disveli sempre piú la sua essenza. È in considerazione di questo processo di autocertificazione della certezza della ragione – un processo pensato in senso moderno e in grado di superare continuamente se stesso – che Hegel sceglie come motto il detto di Eraclito. In questo modo il detto di Eraclito assume un senso molto limitato, che è totalmente estraneo al pensiero greco. Anche dalle traduzioni oggi correnti del detto 115 traspare il predominio dell'interpretazione metafisica del λόγος. Si traduce (Diels): « È proprio dell'anima un sentire [una ragione universale] che accresce se stesso »; oppure (Snell): « L'anima ha un sentire che da sé diventa sempre piú ricco ». Anche tenendo presente che nessuna traduzione è comprensibile senza l'interpretazione che l'accompagna, riguardo alle traduzioni citate possiamo dire che esse sono tutte formulate sulla base del pensiero metafisico. Nella misura in cui questo pensiero comprende qui la sua propria storia e comprende che in questa storia si compie e si è compiuto uno sviluppo verso un livello di autocoscienza della ragione sempre piú alto, ecco allora che quel detto di Eraclito è per Hegel – che pur lo rispetta e lo apprezza – qualcosa di provvisorio e di imperfetto, che lo spirito nel frattempo ha già superato. Ma il detto di Eraclito non ha di mira l'autosviluppo dialettico della ragione assoluta, ma dice semplicemente che l'essenza dell'uomo scaturisce dal rapporto con l'essere, che questa origine è tale in quanto diventa sempre piú originaria e duratura arricchendosi nel suo proprio essere. Ma pensare in questo modo è per noi oggi assai difficile se – come fa Hegel – non scorgiamo nel detto lo sviluppo della metafisica assoluta della ragione. E se noi non facciamo nulla e persistiamo nella nostra opinione abituale i molti ostacoli rimangono. Infatti il termine, che caratterizza l'intero detto e che è accentuato, è evidentemente il termine ἑαυτόν, ossia l'espressione αὔξων, vale a dire il fatto che il λόγος dell'anima umana si arricchisce a partire da se stesso. Il che fa sembrare che l'uomo possieda proprio in sé la fonte dalla quale poter sviluppare se stesso da solo, creando e realizzando lui stesso le possibilità della sua esistenza.

Ma che cos'è lo stesso λόγος umano in quanto λόγος? In quanto λόγος,

esso è già del tutto riunito nella riunificazione originaria. L'essere se stesso proprio del λόγος umano non consiste nel fatto che esso riunendosi si separa e si svincola, e cercando unicamente se stesso trattiene tutto in se stesso. Esso stesso è il λόγος, umano, e proprio come λόγος si distende riunendosi nella riunificazione originaria ed è orientato verso quest'ultima. In quanto orientato ampiamente verso questa riunificazione, esso è rinviato alla fonte originaria da cui scaturisce ogni arricchimento. Correttamente intesa la profondità essenziale propria del λόγος nasconde la possibilità che esso si arricchisca a partire da se stesso. Ma quando e in che modo il λόγος umano è e diventa piú ricco? Quando è maggiormente riunito nella riunificazione originaria. Il farsi piú ricco del λόγος umano non avviene seguendo lo sviluppo crescente dell'ente, ma accade quando la presenza solitamente assente « del Λόγος », ossia dell'essere stesso, diventa una presenza che si rende presente [*anwesende Gegenwart*]. È nel λόγος umano stesso, nel λόγος riunificato nel Λόγος, che scaturisce il dispiegamento e il compimento della storia dell'uomo. È perché è riferito all'essere e non si occupa dell'ente che il dispiegarsi [*Ausholen*] diventa ancor piú dispiegante e l'accogliere ancora piú accogliente.

Il detto di Eraclito dice che l'uomo nella sua essenza appartiene all'essere ed è destinato a riunirsi nell'essere, dice che dall'essere riceve le sue possibilità piú proprie.

Questo fatto comporta come conseguenza essenziale che ogni ostinato permanere dell'uomo nei limiti dei suoi poteri e delle sue facoltà è ὕβρις che si dimentica dell'essere. Pertanto il sapere autentico è il disponibile riunirsi nella riunificazione originaria. A prima vista il detto 115 sembra dire il contrario del detto 50, mentre in verità dicono entrambi la stessa cosa. Infatti il detto 115 non dice che il λόγος umano basta a se stesso e non ha bisogno di un rapporto con qualcos'altro per diventare piú ricco. In se stesso, vale a dire nella sua essenza, il λόγος umano è soltanto quel disponibile riunirsi secondo la modalità dell'ὁμολογεῖν che il detto 50 richiede. D'altra parte però il riunirsi umano nell'essere non è un oscuro sprofondare o un dissolversi nella totalità, ma è il ritorno consapevole dell'uomo alla sua essenza che – proprio come λόγος – rimane riunita nella presenza del Λόγος stesso e in questo modo si distingue da esso. Riunendosi nel Λόγος, l'uomo si riunifica nel suo essere. Il termine verso cui l'anima si dispiega col suo λόγος e che è costituito dall'essere, non viene raggiunto attraverso una specie di « esperienza vissuta soggettivamente » o in un'interiorità intesa soggettivamente; piuttosto l'accogliere avviene nel λόγος, che a sua volta si riunisce nel suo disponibile dischiudersi nei confronti del Λόγος.

In fondo il rapporto che qui dobbiamo pensare – il rapporto del λόγος umano con il Λόγος – è cosí semplice che proprio la sua semplicità fa naufragare ovunque il nostro comune modo di pensare che fa riferimento a saldi punti d'appoggio; infatti il nostro pensiero si basa sulle rappresentazioni consuete del soggetto umano, la cui soggettività piú o meno concorda con quel che è oggettivo. Se il λόγος umano, ossia l'essenza dell'uomo, si dispiega nella propria ricchezza come rapporto con l'essere – vale a dire *a partire dall'* essere e non dall'ente –, se però l'uomo innanzitutto e per lo piú è propenso a

privilegiare l'ente, a rivolgersi esclusivamente verso di esso, e a cercare rifugio nell'ente, e se per l'uomo, a motivo del suo rapporto col Λόγος, tutto dipende sempre dall'ὁμολογεῖν, ecco allora che comprendiamo meglio perché Eraclito cerchi di delimitare l'essenza del sapere autentico, l'essenza del σοφόν. Solo ora vediamo piú chiaramente per quale ragione, dovendo caratterizzare l'essenza del sapere autentico, vengono nominati il λόγος e il λέγειν. E solo ora ci accorgiamo, sebbene non ancora del tutto chiaramente, che dobbiamo pensare il λόγος e l'essenza del λέγειν se non proprio come luce, perlomeno nella luce dell'essere esperito grecamente in modo iniziale. Da questa comprensione del Λόγος inteso in questi termini si genera la « logica » originaria, da cui possiamo apprendere in modo piú originario l'essenza del pensiero.

Il λόγος umano è il rapporto con l'essere, col Λόγος. Questo rapporto costituisce l'essenza dell'uomo. Questa essenza dispiega la sua ricchezza a partire da se stessa. Eraclito dice (detto 115): ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων; « Del distendersi, che al tempo stesso è un accogliere, è proprio un riunire che si arricchisce a partire da se stesso ». L'autoarricchimento del λόγος umano si basa sul fatto che esso è in quanto tale rapporto col Λόγος, per cui esso è orientato verso il Λόγος e riceve *dal* Λόγος il proprio carattere di λόγος, vale a dire il suo se stesso [*Selbst*]. Il suo esser se stesso [*Selbst-sein*] è costituito dall'essere interpellato dal Λόγος, consiste nell'essere riunificato in sua presenza a partire dal suo riunificare. L'essenza dell'uomo riposa in se stessa solo se riposa nella presenza del Λόγος distendendosi e accogliendo. Ma innanzitutto e per lo piú l'uomo tende a privilegiare l'ente, al punto da ritenere di avere nell'ente – ossia in termini moderni nel reale, in ciò che produce effetti e in ciò che è stato realizzato – il suo rifugio. L'uomo è disperso e distratto all'interno dell'ente. Per questo egli non presta attenzione all'essere. Sembra quasi che l'essere sia dato già da sempre all'uomo in mezzo all'ente e per mezzo dell'ente. L'ente anzi, secondo il comune modo di vedere, « è » evidentemente « l'essere ». L'ente si impone come « l'essere », in modo che l'uomo sembra esclusivamente sottomesso all'ente e sembra fare a meno della prossimità dell'essere. Ma in tutto ciò il Λόγος è già presente e tuttavia assente. L'uomo infatti non si mantiene espressamente all'interno del sapere del Λόγος, del τὸ σοφόν; il sapere di ciò che si deve veramente sapere gli è estraneo. Esso consiste nel prestare attento ascolto al Λόγος ed è l'ὁμολογεῖν. L'autentico sapere del Λόγος – la preparazione di quel λόγος umano che perviene alla sua essenza come ὁμολογεῖν –, questo sapere preparatorio del Λόγος originario, è la « logica » originaria. Qui « logica » significa: mantenersi all'interno [*Innestehen*] del Λόγος in quanto esso è la presenza della riunificazione originaria.

c) *Il sapere, il vero (non nascosto) e il Λόγος. La riunione disvelante di ciò che è nascosto nel non nascondimento del vero λόγος, intesa come essenza del sapere (σοφία). Presupposizione e richiesta del Λόγος*

Un precedente detto di Eraclito che abbiamo appena sfiorato, può ora aiutarci a riassumere quanto abbiamo pensato finora. Ma ciò significa anche che

riassumendo dobbiamo tener presente l'essenziale e i rapporti essenziali in una forma ancora piú essenziale. Intendiamo riferirci al detto 112:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.[2]

Innanzitutto riportiamo una delle traduzioni correnti, per renderci conto di come il detto tradotto in questo modo risulti irrelato rispetto a quel che per Eraclito è veramente da pensare, rispetto al Λόγος, ma anche per far notare come in questa traduzione il detto diventi talmente insignificante, che a malapena lo si potrebbe attribuire ancora al pensatore. Ad esempio lo si traduce in questo modo (Snell):

« Il pensiero è somma perfezione, e la saggezza è dire e fare cose vere secondo la natura delle cose, prestando loro ascolto. »

Nel detto il discorso verte sull'ἀληθέα; da lungo tempo si è abituati a tradurre questo termine con « il vero » [*das Wahre*]. In genere non si riflette su che cosa questo termine significhi e soprattutto su che cosa possa significare nel pensiero dei primi pensatori greci. Che cosa voglia dire « il vero » sembra che lo capiscano tutti. Chi pensa di conoscerlo, pretende di sapere non soltanto che cosa è vero e in che cosa consista, ma crede anche di sapere che cosa sia in generale la verità e quale sia l'essenza del vero. Cosí anche la traduzione del detto di Eraclito presuppone il fatto che sia chiaro che cos'è « il vero » e che, secondo l'opinione di Eraclito, si arrivi proprio « a dire » e « a fare » « il vero », ossia ad esprimere rettamente ciò che è esatto e a metterlo in atto correttamente. Occorre attenersi al vero nel dire e nel fare realizzandolo. Chi potrebbe negare che cosí dicendo – indipendentemente dal fatto che si colga o meno il pensiero di Eraclito – si esprime una profonda esigenza? Ma ci chiediamo semplicemente: da dove proviene « il vero » che giunge al dire e al fare e che cos'è il vero? Eraclito stesso nel suo detto sembra dare una spiegazione. Secondo la traduzione che abbiamo citato egli dice infatti: « La saggezza è dire e fare il vero » κατὰ φύσιν, « secondo la natura delle cose ». Il dire e il fare diventano veri e sono veri se sono « orientati secondo la natura delle cose », e cioè se sono in « accordo » [*Übereinstimmung*] con le cose. La verità è l'accordo del dire e del fare con le cose. Riformulando un pensiero di Aristotele nel Medioevo si dice: *veritas est adaequatio intellectus et rei.* A questa definizione dell'essenza della verità fa riferimento anche Kant, e la considera tanto ovvia che gli sembra superfluo discuterla. Se ora ci basiamo sulla traduzione data del frammento 112, vediamo che già Eraclito è stato a conoscenza di questa essenza della verità, che appartiene evidentemente al patrimonio comune dell'umana conoscenza. Come se non bastasse Eraclito sembra anche accennare alla condizione che permette di ottenere l'accordo con le cose; essa consiste nel prestare ascolto alle cose, prescindendo dai loro caratteri e dalle loro condizioni particolari.

Secondo questa chiarificazione del detto, ottenuta seguendo come filo conduttore la traduzione citata, tutto fila liscio e senza difficoltà. Ma per coloro che riflettono una difficoltà rimane. Essa consiste nel fatto che la spiegazione che dell'essenza della verità è stata data facendo riferimento a

[2] [Al posto del termine τὸ φρονεῖν, vi è σωφρονεῖν (Diels)].

questo detto non può coincidere con quel che Eraclito pensava; la ragione sta nel fatto che la definizione dell'essenza della verità come accordo del dire e del fare con le cose, si sviluppa solo all'epoca della fondazione della metafisica con Platone ed Aristotele; l'interpretazione presente nella traduzione citata del detto 112 è quindi dal punto di vista storico semplicemente impossibile. Inoltre essa non tiene conto della superiorità del pensiero iniziale abbassandolo a livello di un semplice luogo comune. Dobbiamo quindi imboccare un'altra via, che è già stata preparata dalle riflessioni che abbiamo condotto fin qui.

Il termine ἀληθέα, che nel detto di Eraclito si traduce con « il vero », significa letteralmente e vuol dire essenzialmente « il non nascosto » [*das Unverborgene*]; ἀλήθεια, non nascondimento [*Unverborgenheit*], è una parola fondamentale del pensiero greco degli inizi. Anche nel caso in cui la traduzione con « verità » [*Wahrheit*] ci sia assai familiare e la definizione dell'essenza della verità come accordo dell'asserzione con la cosa ci sia già nota, dobbiamo comunque fare attenzione al fatto che il detto è pronunciato nell'epoca del pensiero premetafisico, in un tempo in cui anche le parole – specialmente le parole fondamentali – dispiegavano tutta la loro forza denotativa. Ma se ora esaminiamo piú attentamente il detto nella sua interezza, troviamo che sono inserite in questo detto anche altre parole e che sono presenti tutte le essenziali parole fondamentali del pensiero iniziale, nessuna delle quali una volta notata cessa di suscitare uno stupore sempre nuovo. E questo vuol dire che il detto – che secondo la traduzione e l'interpretazione corrente sembra esprimere una semplice « banalità » – dice invece tutt'altro: dice qualcosa di iniziale [*Anfängliches*], che rimane per noi necessariamente enigmatico e inesauribile e che ci dà continuamente da pensare. Esaminando questo detto tenendo conto dell'elenco delle parole, accanto ad ἀληθέα, troviamo i termini φύσις, λέγειν (λόγος), ποιεῖν, (ποίησις), σοφίη, φρονεῖν e ἀρετή, ἐπαΐω (ἀΐω). Ciascuna di queste parole nomina, sotto un aspetto essenziale, l'essenza originaria del pensiero greco degli inizi e quel che in esso è pensato. Il detto parla propriamente solo del φρονεῖν e della σοφίη, del « pensare » e del « sapere », e ci dice che cosa essi sono. Senza interpretare traduciamo di solito φρονεῖν con « pensare » [*Denken*], mentre rendiamo σοφίη con « sapere » [*Wissen*] tenendo conto di interpretazioni piú antiche di altri detti. Secondo quanto siamo venuti dicendo, è chiaro che proprio le parole « pensare » e « sapere » sono innanzitutto termini che suscitano interrogativi, anzi interrogativi che ancora non ci siamo posti. Nella traduzione di queste e di altre parole citate accade come per la traduzione di ἀληθέα con « il vero » [*das Wahre*]. Qui ora cerchiamo di percorrere una via tra le tante possibili che ci porti ad una chiarificazione graduale del detto. Teniamo però presente che noi facciamo attenzione al detto soprattutto al fine di spiegare ancor piú chiaramente l'essenza del Λόγος, che qui nella forma del λέγειν è nuovamente nominato in connessione con il σοφόν.

Il detto consiste in due frasi. La prima dice qualcosa sul « pensare ». La seconda dice in che cosa consiste il sapere. Sulla relazione tra « sapere » e « pensare » il detto non dice nulla, almeno direttamente. Ma indirettamente possiamo ricavare dal detto sufficienti indicazioni, sempre che lo chiariamo seguendo punti di vista essenziali. Dal momento che innanzitutto resta oscura

la relazione tra φρονεῖν (« pensare ») e σοφίη (« sapere »), è consigliabile lasciare indefinito il καί con cui inizia la seconda frase. Certamente καί significa « e », ma nel linguaggio di Eraclito καί non significa mai solamente « e ». Iniziamo l'interpretazione del detto dalla spiegazione della seconda frase riallacciandoci a quel che abbiamo già osservato in essa, al termine ἀληθέα; infatti il λέγειν presente nel detto si riferisce proprio a questo termine. Qui incontriamo il Λόγος in connessione con l'ἀλήθεια. Secondo la traduzione e l'interpretazione abituali il termine λέγειν viene inteso come « dire » ed « asserire ». Il fatto che sia istituito un collegamento tra ἀληθέα, « il vero », e il dire e l'asserire, corrisponde alla concezione metafisica comune, secondo la quale « la verità » è una proprietà dell'asserire e risiede in questo asserire. Se procediamo ulteriormente indagando l'uso linguistico dei Greci, troviamo che nel piú antico ambito linguistico documentato, in Omero, le parole ἀληθέα, ἀληθές e ἀληθείη compaiono comunemente soltanto in collegamento con espressioni relative al dire, al raccontare, al riferire, al rispondere, all'asserire.[3] Cosí l'opinione corrente a proposito dei termini ἀλήθεια e λέγειν e della loro connessione si conferma esatta. E tuttavia: ἀληθέα significa il non nascosto [*das Unverborgene*]; che cos'altro infatti avrebbero dovuto intendere con questo termine i Greci se non *questo* significato e questa cosa soltanto, che la loro parola esprime chiaramente? Che aiuto ci può venire in questo caso dall'insieme delle nostre interpretazioni e delle sovrapposizioni posteriori? Che cosa può fare qui la nostra traduzione del termine greco con « il vero », alla quale colleghiamo una spiegazione metafisica del suo significato sviluppatasi successivamente? Il termine ἀληθέα significa non nascosto, e noi dobbiamo attenerci per prima cosa a questo significato principale. Il termine λέγειν significa raccogliere [*lesen*] e riunire [*sammeln*], ed è *questo* significato che noi dobbiamo considerare come principale. È necessario riflettere per vedere se non vi sia una connessione tra ἀληθέα e λέγειν piú originaria di quella appena ricordata. Basandoci sull'uso linguistico omerico ed eracliteo comunemente inteso, potremmo genericamente affermare che per i Greci il termine ἀληθέα – quello che noi chiamiamo il « vero » – appartiene all'ambito linguistico del λέγειν, all'ambito linguistico di quel che noi chiamiamo « dire », e potremmo anche sostenere che è proprio in questa connessione tra ἀληθέα e λέγειν che diventa chiara anche la coappartenenza originaria di entrambi i termini.

Ma che cosa può significare il fatto che il sapere autentico consiste nel dire il vero? Si può dire « il vero » solo se lo si sa e se lo si possiede nel sapere. Per prima cosa deve esserci il *sapere* [*Wissen*]. E il sapere è tale solo in quanto è innanzitutto in possesso del vero. Quindi solo quando il sapere *è* possesso del vero, ed è conseguentemente anche un dire e un fare in parole e in azioni, diventa possibile la realizzazione del vero.

Ma la seconda frase del detto di Eraclito intende dire che cosa in se stesso sia il sapere. Esso è ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν. Chi ha la minima sensibilità per il linguaggio di Eraclito e per i pensatori degli inizi, si accorge

[3] Nell'*Iliade* il termine compare tre volte: ἀληθείν, libro XXIII, v. 361, libro XIV, v. 407; ἀληθέα, libro VI, v. 382 [secondo un'annotazione dell'Autore, il termine comparirebbe quattordici volte nell'*Odissea*].

subito in che modo il detto è strutturato: ἀληθέα è riferito a λέγειν e ποιεῖν a κατὰ φύσιν. Il sapere consiste nel λέγειν καὶ ποιεῖν, nel riunire [*Sammeln*] e nel portar-fuori [*Hervorbringen*]. Che cosa viene riunito nel riunire che nello stesso tempo costituisce il sapere? Ad essere sottratto, fatto uscire dal nascondimento [*Verborgenheit*] è ἀληθέα, il non nascosto [*das Unverborgene*], in modo tale che, proprio in quanto è sottratto al nascondimento, viene conservato e custodito. Sapere è il mettere a riparo e custodire disvelante di quel che è sottratto al nascondimento ed è accolto nel nascondimento. Ciò che in questo modo è non nascosto è ciò che si mostra a partire da se stesso e si manifesta, per cui manifestandosi dispiega la sua presenza [*anwest*]: è ciò che viene alla presenza [*das Anwesende*], è l'ente. Sapere è il riunire nel non nascondimento ciò che viene alla presenza a partire da se stesso. Allo stesso modo il non nascondimento è in se stesso ciò che fa esser presente ciò che viene alla presenza in quanto tale e lo tiene riunificato e custodito all'interno di questo presentarsi [*Anwesung*]. Sapere è la riunione [*die Sammlung*] nel non nascondimento. Questo riunire e custodire mette al sicuro quel che si mostra e lo salvaguarda dall'esser sottratto, coperto e velato. Il termine ἀληθέα considerato come « il vero » non si fonda sul λέγειν inteso come asserzione; piuttosto è il λέγειν, inteso come riunire, a derivare il suo essere dal termine ἀληθέα, inteso come ciò che è riunito a partire dal nascondimento ed è riunificato nel non nascondimento. Ciò che Eraclito all'inizio del pensiero occidentale chiama essenza del sapere, si impone, nonostante tutte le trasformazioni successive, lungo tutto il corso del pensiero greco. Anche la metafisica degli inizi, che troviamo in Platone e in Aristotele, pensa il sapere ancora a partire da questo modo di concepire la sua essenza. Aristotele parla di σώζειν τὰ φαινόμενα, di salvare ciò che si manifesta, vale a dire accogliere e custodire ciò che si mostra nella sua disvelatezza. È per questo che τὰ φαινόμενα – vale a dire quel che si mostra, che viene alla presenza manifestandosi – sono chiamati dalla metafisica di Aristotele con l'espressione τὰ ἀληθῆ, ciò che non è nascosto [*das Unverborgene*], termine che ha lo stesso significato dell'espressione τὰ ὄντα, ciò che viene alla presenza.

Se intendiamo l'espressione ἀληθέα λέγειν, presente nel detto di Eraclito, come il riunirsi disvelante di ciò che è nascosto nel non nascondimento, non solo troviamo in primo luogo l'originaria risposta greca alla domanda sull'essenza del sapere, che Eraclito pone implicitamente; bensí con questa interpretazione greca ci veniamo già a trovare nell'ambito dal quale divènta comprensibile quello che Eraclito indica come secondo elemento essenziale della σοφίη: ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Da quanto siamo venuti dicendo nelle lezioni precedenti sulla φύσις quando cercavamo di chiarire l'espressione ἐπιστήμη φυσική, e da quel che abbiamo osservato su questa parola fondamentale cercando di chiarire i termini ζωή e ψυχή, dovremmo aver conservato nella memoria qualcosa che ora occorre nuovamente richiamare. Il termine φύσις nomina il sorgere, che dispiega la propria essenza ritornando in se stesso [*Insichzurückgehen*]. Nell'unità originaria di questi due momenti dispiega la propria essenza la φύσις, nome iniziale greco di quel che noi chiamiamo essere. Da un lato però nell'essenza del sorgere c'è il lasciar venir fuori, ossia il venir fuori nell'aperto:

il disvelamento [*die Entbergung*] che in greco si dice ἀλήθεια. E d'altro canto nell'essenza del ritornare in se stesso c'è il ritirarsi, il trattenere e il nascondimento, che però i Greci non nominano espressamente.

Questo *non*-nominare il disvelamento che si dispiega sulla base del nascondimento è una mancanza e una carenza dell'espressione linguistica, in cui si nasconde forse il mistero piú profondo dell'essenza fondamentale del pensiero greco. È per questo che a noi resta oscuro come i pensatori greci dell'inizio abbiano pensato l'unità essenziale dell'ἀλήθεια e della φύσις. Il fatto che questa unità fosse intuita con lo sguardo del loro pensiero è dimostrato dai frammenti del « poema dottrinale » di Parmenide che ci sono stati tramandati.

Se prestiamo attenzione alla coappartenenza essenziale di ἀλήθεια e di φύσις e consideriamo che il λέγειν, in quanto è il custodire che riunisce, è determinato dall'ἀληθέα, dal non nascosto e dal suo disvelamento, diventa subito chiaro in che senso il secondo momento essenziale del sapere, il ποιεῖν κατὰ φύσιν, indichi in fondo la stessa cosa. Ma che cosa significa ποιεῖν κατὰ φύσιν in questo contesto? Il verbo ποιεῖν significa « produrre », « fare » nel senso dei termini tedeschi *machen* e *tun*. I termini « *machen* » e « *tun* » coprono un'ampia area semantica, che è uguale a quella greca. Tuttavia è ormai tempo di compiere lo sforzo di pensare in modo greco in riferimento al termine ποιεῖν. Il « pensare in modo greco », che qui viene ripetutamente richiamato, è esperito e realizzato come quella via che porta ad espressione il pensiero iniziale e che finisce per condurci nel pensiero tedesco, in quanto quest'ultimo è quell'orizzonte di pensiero che ci è stato propriamente assegnato. Ma qui non si intende assolutamente migliorare la nostra conoscenza storiografica del mondo greco, che ormai appartiene al passato. Il significato fondamentale del termine ποιεῖν è « portar fuori » [*Hervorbringen*] e « produrre » [*Herstellen*]. È bene, anzi è necessario, che noi prendiamo sul serio – vale a dire « alla lettera » – questi termini tedeschi. Solo in questo modo possiamo restare al centro dell'ambito semantico inteso dai Greci, ma che essi non hanno ulteriormente e propriamente tematizzato. « *Portare* » [*bringen*], « *fuori* » [*her-*] dal nascondimento – ad esempio cavar « fuori » da un blocco di marmo l'immagine del dio – si dice in greco: « fare » [*machen*] una statua. È in questo movimento del « portar fuori » [*Hervor-bringen*], che costituisce l'autentico ποιεῖν, che si fonda ogni « pro-durre » [*Her-stellen*] e che a sua volta noi dobbiamo pensare in modo greco *cosí*: dal tronco di un albero e dal suo legno pro-durre le travi, la legna, e dalle travi ricavare l'insieme della travatura. La pro-duzione, il pro-durre – la ποίησις – significa portare l'ente in quanto ente dal nascondimento a manifestarsi nel non nascondimento. Noi utilizziamo ancora oggi termini derivati dalla parola greca e diciamo *Poesie*, « poesia », *poetisch*, « poetico » intendendo « *Poesie* » nel senso di « *Dichtung* ». « Poetica » si chiama la dottrina e la teoria dell'arte poetica. Anche per i Greci il poetare è una ποίησις, un « fare » [*machen*]; ma quel che è fatto veramente qui è ciò che è portato fuori [*das Hervorgebrachte*], nel senso di ciò che si manifesta e viene in luce nella parola detta poetando e che da allora in poi riluce sempre di nuovo nella parola. Allo stesso modo il « fare » [*Tun*]

equivale al venire a manifestarsi e al lasciar manifestare. Ποιεῖν e ποίησις – il «portar fuori» e il «pro-durre» – portano fuori e collocano nel non nascosto ciò che prima di allora non si manifestava. Il ποιεῖν è pensato in primo luogo come comportamento dell'uomo. In questo senso, la ποίησις è il contrario di φύσις. Il termine φύσις indica sempre il sorgere a partire da se stesso, il lasciar venire fuori, il portar fuori nel senso originario del verbo portare. La ποίησις è quel portar fuori che viene realizzato dall'uomo; questo portare presuppone in sé necessariamente un «raccogliere» [*Lesen*], nel senso precedentemente chiarito di riunire [*Sammeln*]. Ogni ποίησις è costantemente riferita alla φύσις, non solamente perché per la produzione di una nave occorre il materiale da costruzione, occorrono le travi e il legno che è sorto da se stesso ed è pervenuto alla presenza come albero; piuttosto la ποίησις si attiene alla φύσις soprattutto nel senso che proprio quel che viene portato fuori – ad esempio l'immagine del dio dal blocco di marmo – è ciò che si dà a vedere allo sguardo sorgendo da se stesso. È a questo qualcosa che viene incontro all'uomo sorgendo che si attiene il portar fuori proprio dell'uomo. Il ποιεῖν assume la φύσις come sua unità di misura, vale a dire è κατὰ φύσιν. Adeguato alla φύσις, commisurato alle sue possibilità per quanto riguarda il suo ambito; «secondo», «in modo conforme», «riguardo a» e «intorno a»: la preposizione κατὰ ha tutti questi significati. Colui che sa è colui che porta fuori in vista di ciò che sorge a partire da se stesso, ossia in vista di ciò che si disvela e prima del quale non si manifesta assolutamente nulla e non si è manifestato nulla. L'espressione ποιεῖν κατὰ φύσιν non significa affatto: «Fare qualcosa seguendo la natura» nel senso di imitare ciò che è semplicemente presente.

Ma potremmo obiettare che il portar fuori, il ποιεῖν in quanto tale, non è affatto un elemento essenziale del sapere, mentre lo è soltanto il ποιεῖν κατὰ φύσιν, il fatto che nel portar fuori si dà a vedere ciò che sorge e che deve disvelarsi, vale a dire il fatto che l'uomo si trova riunito in questo processo, come dice l'espressione ἀληθέα λέγειν. Quindi a costituire nella ποίησις la modalità del sapere non sarebbe tanto il portar fuori in quanto tale, quanto il portar fuori che si dimostra «adeguato» [*gemäß*] a ciò che sorge a partire da se stesso, vale a dire il disvelare [*das Entbergen*].

Ma anche pensando in questo modo finiremmo per misconoscere ancora una volta l'essenza greca della ποίησις e l'essenza greca del sapere. Sembrerebbe infatti che nel detto di Eraclito venga detta due volte la stessa cosa, la prima volta affermandola, la seconda negandola. In primo luogo sia il λέγειν, in quanto custodisce il non nascosto riunendolo, sia il ποιεῖν, inteso come portar fuori a partire da ciò che sorge, mostrano di avere lo stesso tratto fondamentale proprio del comportamento umano, mediante il quale e nel quale l'uomo lascia venire alla presenza ciò che sorge nel non nascondimento. Ma questo non basta per dire che essi siano identici, in quanto il λέγειν custodisce il non nascosto mediante il riunire nel caso in cui si tratti di qualcosa che sorge da sé, oppure nel caso in cui si tratti di qualcosa che è venuto fuori, è stato prodotto ed è quindi venuto alla presenza. Ma allora è il ποιεῖν κατὰ φύσιν indicato per secondo ad accentuare maggiormente il

momento della πρᾶξις, a differenza del λέγειν, che corrisponderebbe a θεωρεῖν, al puro osservare e considerare.

Sebbene questa differenza tra il comportamento teoretico e quello pratico si ricolleghi alla metafisica fondata dai Greci, non possiamo attribuirla nella sua formulazione postgreca e moderna al pensiero greco e tanto meno al pensiero iniziale, anche se questa differenza è cosí nettamente evidente, come si può constatare sulla base della traduzione corrente del frammento 112. Infatti per il pensiero greco anche lo stesso ποιεῖν in quanto tale è in primo luogo un sapere [*ein Wissen*], e ciò non soltanto perché ad ogni portar fuori e produrre appartiene una conoscenza della cosa e dell'opera, ma poiché proprio questa conoscenza esperita in modo greco costituisce il vero rapporto della ποίησις con l'essere (con la φύσις); infatti il ποιεῖν non è un fare che produce effetti, ma è letteralmente un portar fuori, un produrre, un collocare e un presentare, vale a dire è un riunire il non nascosto in quanto tale. Il concetto e la parola che i Greci avevano per dire ciò che noi chiamiamo « arte » [*Kunst*] – vale a dire « arte » intesa nel senso piú alto del termine – è un concetto di tipo conoscitivo: τέχνη; ma questo conoscere [*Erkennen*] va inteso secondo l'essenza del sapere, vale a dire come disvelamento del non nascosto. Arte, nel senso piú alto del termine, è ποίησις, è poesia, è sapere e proprio in quanto sapere, essa indica la riunione del non nascosto e il riunirsi in esso. Ma il non nascosto riunifica in sé ciò che si riunisce in modo adeguato solo *quando* il non nascosto in quanto tale, dopo esser sorto da se stesso, sta [*steht*] nel non nascondimento come nel posto [*Stand*] che gli è proprio. Il riunirsi nella riunificazione originaria non è un dissolversi in essa. Esperito in modo greco il rapporto originario con l'essere [*Seyn*] non è il dissolvimento, che sfuma nell'illimitato nel senso dell'indeterminato; il rapporto originario con l'essere è invece il riunirsi nell'essere che porta l'essere stesso nel non nascondimento, in modo tale che questo riunire riunisce l'essere nell'ente che di volta in volta sorge, vale a dire lo lascia sorgere all'interno del suo limite (πέρας, τέλος), e *cosí* porta fuori l'essere, porta l'essere nel non nascosto e non lo « produce » [*macht*] mai. Questo portar fuori è il disvelarsi del nascosto nel non nascosto. Il portar fuori è un far sapere, vale a dire è sapere. Tale portar fuori appartiene all'essenza compiuta del sapere in riferimento al sorgere, in riferimento al ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Sebbene Eraclito distingua λέγειν da ποιεῖν, li pensa entrambi nella loro originaria unità come elementi essenziali del sapere. E se *noi* notiamo e teniamo presente la differenza, occorre osservare subito che questa differenza viene *prima* della differenziazione di teoretico e pratico. Il καί, che sta fra λέγειν e ποιεῖν, non si limita a collegare come una semplice « e » due parti essenziali che formano la σοφία, ma significa qualcosa come: « e ciò vuol dire nello stesso tempo ». All'essenza compiuta del λέγειν, inteso come riunire che si riunisce in se stesso, appartiene il portar fuori ciò che sorge; proprio per questo quel riunire, quel λέγειν, che riunisce e riunifica piú originariamente di ogni altra cosa – vale a dire quel riunire nella parola e solo come parola – quando viene ad esprimersi nel dire pensante e poetante è in se stesso ποίησις. Dal momento che la parola, disvelando originariamente ed inizialmente, « riunisce » (raccoglie) il non nascosto in quanto tale, proprio per

questo il riunire nella forma del dire diventa un modo particolare del λέγειν, e proprio per questo λέγειν significa fin dai tempi piú antichi dire [*Sagen*] nel senso di riunire [*Sammeln*]. Pensare e poetare, benché in modi fondamentalmente diversi, sono originariamente (ed inizialmente) la stessa cosa: sono quel portar fuori l'essere nella parola che lo riunisce nella parola. Qui in quest'ambito essenziale ci accostiamo per la prima volta alla sorgente dalla quale scaturisce il misterioso contrasto di poetare e pensare, che presso i Greci alludeva a quel portar fuori che noi conosciamo sotto l'aspetto del formare e del comporre, ma di cui da lungo tempo non sappiamo piú nulla. Sulla base di quanto siamo venuti dicendo, oso affermare che noi oggi – nonostante Winkelmann e Goethe, anzi proprio a causa loro – fraintendiamo tutta l'« arte » dei Greci, per non parlare della poesia.

Ma l'ultima definizione dell'essenza della σοφία, che compare nella seconda frase del detto, non è stata ancora chiarita. Si trova alla fine del detto e racchiude implicitamente tutto quel che siamo venuti dicendo della σοφία. L'ultima parola è ἐπαΐοντας, αΐω, che vuol dire spirare, aleggiare di qua e di là, distendersi verso qualcosa, accogliere qualcosa. (Non possiamo qui soffermarci sull'essenza iniziale della radice ΑΩ.) Abbiamo definito in questo modo l'essenza della ψυχή. Il prefisso ἐπί nel termine ἐπαΐοντας indica espressamente il « verso qualcosa ». Dal detto 50 abbiamo appreso che il σοφόν (la σοφία), il sapere, consiste nell'ascolto attento prestato alla riunificazione originaria, al Λόγος. Nel detto 112, il « ciò verso cui », l'ἐφ' οὗ del termine ἀΐοντες può essere precisato soltanto integrandolo con le parole ἐπὶ τοῦ λόγου. Il termine ἐπαΐοντας non vuol dire prestare ascolto alle cose, bensí vuol dire prestare ascolto *al* Λόγος.

Cosí il cerchio si chiude e il suo centro rientra piú originariamente nel fondamento che tutto racchiude. Il λέγειν, che nello stesso tempo è in se stesso un ποιεῖν – è il riunirsi che porta fuori riunendo, ἐπαΐοντας ἐπὶ τοῦ λόγου – accade nel distendersi che presta attenzione al Λόγος, alla presenza che tutto riunifica e che viene incontro in modo originario. Il Λόγος è quella stessa cosa da cui, secondo il detto 112, sorge il λέγειν: è ἀληθέα, ciò che non è nascosto, ossia il non nascondimento che si fonda nel nascondimento. Ma il non nascondimento è la stessa cosa da cui sorge il ποιεῖν, la φύσις, il sorgere che ritorna in se stesso. Il Λόγος, in quanto è la regione [*Gegend*] originaria della presenza che tutto salvaguarda, è in sé il disvelamento [*Entbergung*] che si dispiega nel nascondimento, è il sorgere che ritorna in se stesso. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος sono *il Medesimo* [*das Selbe*] non nel senso di una vuota tautologia priva di distinzioni di sorta, ma nel senso del riunificarsi originario nell'uno [*das Eine*] ricco di differenze: τὸ Ἕν. L'Ἕν, l'uno che unifica originariamente ed è unico [*das Einzige*], è il Λόγος in quanto Ἀλήθεια, in quanto Φύσις. A questo uno che va pensato in questo modo, al Λόγος, corrisponde nell'ὁμολογεῖν e nel modo dell'ὁμολογεῖν quel λέγειν umano che abbiamo inteso come un distendersi che è al tempo stesso un accogliere [*ausholend-einholend*], ma che è anche in se stesso ποιεῖν, portar fuori; in entrambi i casi però il λέγειν deve essere inteso nel modo del raccogliere che presta ascolto e del raccolto riunificarsi nella riunificazione originaria.

La visione dell'essenza della σοφία, che la seconda frase del detto 112

lascia intravvedere, ossia la visione del vero sapere, ci offre ora la possibilità di meditare la prima frase del detto; infatti solo a partire dall'essenza del sapere, ci è possibile conoscere ed esperire che cosa sia veramente il pensiero, una volta che si è visto che il pensiero non è nient'altro che lo stare dentro [*Innestehen*] al sapere, uno stare che è riunito nel sapere e che lo riunisce. Il pensiero è l'aver cura di dimorare con cura nel sapere. Il pensiero è la cura [*Sorge*] e pertanto è spesso anche rifiuto a star dentro la presenza disvelantesi dell'essere stesso secondo la modalità del riunire.

(Quel che qui ancora in lontananza possiamo dire per chiarire il detto 112 e per chiarire il Λόγος originario e rimandare all'essere cosí come viene esperito pensando in modo iniziale, non è stato precisato con l'intento di farlo subito passare per una nuova scoperta su Eraclito. Lasciamo pure stare l'interpretazione storiografica del pensiero greco delle origini fino ad oggi dominante, perché dalla semplice erudizione – sia essa piú o meno esatta – non può derivare nulla che ci riguardi. Occorre soltanto che quanto siamo venuti dicendo ora non venga utilizzato « scientificamente », ma venga pensato da noi stessi esclusivamente in vista di noi stessi, il che significa però assumere un atteggiamento meditante in vista del nostro rapporto con l'essere. Ora questo rapporto meditativo e meditante è « il pensiero » stesso che, in una « logica » originaria, viene a collocarsi nella sua propria luce, che non è certamente una cosa che esso produce da sé.)

Abbiamo ascoltato che il λόγος umano è orientato verso la vasta apertura e rinvia verso di essa. Nel pensiero « l'anima », il distendersi che accoglie, è presupposta [*an-gemutet*] a partire dalla riunificazione originaria. Il pensiero, il λέγειν in quanto ὁμολογεῖν, richiede [*zumutet*] la presenza che ci viene incontro, la presenza dell'essere, il Λόγος. Insieme a questa originaria richiesta che l'uomo pone al Λόγος, l'essere da parte sua richiede [*zumutet*] prontezza di spirito [*Mut*] vale a dire ciò che di piú intimo e profondo vi è nell'uomo. Nel pensiero autentico – posto che esso sia mai concesso all'uomo – c'è la prontezza [*Mut*] che presuppone [*ver-mutet*] ciò che salvaguarda originariamente ogni cosa nel suo venire incontro a partire da se stessa e nel suo riposare in se stessa e che è a sua volta custodito in modo iniziale. Questo qualcosa che salvaguarda tutto originariamente e che torna a mettersi al sicuro in se stesso è ciò che è nobile [*das Edle*] per eccellenza. Il pensiero, che dispiega la propria essenza nel vero sapere, è il presupposto piú alto [*höchste Vermutung*] di ciò che è nobile e di ciò che nobilita. È per questo che Eraclito nella prima frase del detto 112 dice: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη. I termini φρόνησις, φρονεῖν, φρήν indicano il pensiero quando lo intendiamo nel corretto significato del termine tedesco *sinnen*, che significa meditare qualcosa, seguirlo meditando; ma attraverso questo meditare, che si distende e che si attende qualcosa, il termine tedesco *sinnen* significa nello stesso tempo riflettere e, riflettendo, ripiegarsi sulla propria essenza, il cui tratto piú proprio consiste nel seguire la direzione verso cui ogni prestare ascolto è diretto. Nel « meditare » [*Sinnen*] c'è il distendersi che si sofferma e che è indicato anche dalla parola greca φρονεῖν, che nel migliore dei casi noi traduciamo con « il pensiero meditante » [*das sinnende Denken*]. Possiamo allora rendere cosí la prima frase del detto: « Il pensiero meditante è la cosa piú nobile ». Dopo questa frase segue il

καί, che non si limita a collegare semplicemente la frase sulla σοφία a quella sul φρονεῖν, ma raccorda le due frasi in modo da voler dire: ed è cosí perché la σοφία, di cui ha cura il φρονεῖν, ha un'essenza che ora va esplicitata. Il φρονεῖν è l'aver cura della σοφία, è il prendersi cura, è φιλία τῆς σοφίας, è la filosofia nell'originario senso pre-metafisico.

Solo quando abbiamo nuovamente appreso a intravvedere attraverso questa esperienza la vera essenza del sapere, l'autentica essenza della σοφία, possiamo comprendere anche solo in minima parte che cosa sia il prendersi cura premuroso di questo sapere. Solo allora ci risulta chiaro come stiano le cose con questo pensante prendersi cura del vero sapere, con la φιλία τῆς σοφίας, con la «filosofia». Essa non è una «disciplina», e neppure una «disciplina principale», o una «disciplina secondaria». È la giuntura [*Fuge*] attraverso la quale l'essere [*Seyn*] si congiunge [*zu-fügt*] con l'uomo pensante, ammesso che vi sia la disposizione [*Fügung*] e che fra gli uomini esista una simile giuntura.

Dopo le nostre integrazioni implicite, ma che noi abbiamo dovuto necessariamente esplicitare, il detto 112 di Eraclito suona cosí:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

«Il pensiero meditante è la cosa piú nobile, e questo perché il sapere è riunire il non nascosto (a partire dal suo nascondimento), portandolo fuori da se stesso in modo adeguato al sorgere; (tutto questo però) prestando ascolto alla riunificazione originaria.»

« Lunga è la via piú necessaria, la via verso il Λόγος originario. »

§ 8. *L'uomo, il Λόγος, l'essenza e la verità dell'essere. Conclusione dell'interpretazione del detto 112*

a) *Il Λόγος in quanto ἓν πάντα: la presenza originariamente riunificante. L'identità di Λόγος ed essere. L'uomo come custode dell'essere e il rapporto dell'essere con l'uomo: la presupposizione dell'evento*

Il detto 112 suona cosí:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

« Il pensiero meditante è (la) cosa piú nobile, e lo è perché il sapere è: riunire il non nascosto (dal nascondimento nel non nascondimento) secondo la modalità del portar fuori in quel che è prodotto e presentato in vista del sorgere, (tutto questo però) nel rapporto che nella riunificazione originaria distendendosi accoglie. »

Secondo un'antica definizione greca, l'uomo è ζῷον λόγον ἔχον. Lo ζῷον è determinato dalla ζωή, ma la ζωή è definita dalla ψυχή, dall'accogliere che si distende. La ψυχή dell'*uomo*, il suo accogliere che al tempo stesso è un distendersi, è del genere del λέγειν nel senso dell'ὁμολογεῖν: quest'ultimo, quel che è riunito in se stesso, si riunisce in ciò che – proprio in quanto riunificazione originaria, in quanto « il Λόγος » – è richiesto originariamente dall'uomo affinché custodisca l'origine essenziale. L'uomo è ζῷον λόγον ἔχον, è un accogliere che si distende come quella riunione riunita in se stessa che è la riunificazione originaria. L'uomo *è* il luogo [*Ortschaft*] della verità dell'essere, e perciò egli può nello stesso tempo smarrirsi nell'errore del vuoto niente. L'uomo è colui che è proprio in quanto *non* è sempre quello che è. È soprattutto questo « non » ad essere il fondamento tanto della sua nobiltà quanto della sua presunzione.

Dopo queste indicazioni che abbiamo tratto dal detto 112 e che riguardano il Λόγος pensato da Eraclito, concludiamo questa chiarificazione dando una traduzione del detto 50, che suona:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

« Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato premurosa attenzione ad esso, *al* Λόγος (alla riunificazione originaria), allora questo *è* il vero sapere, che consiste nel riunire, riunito in se stesso, il venire alla presenza dell'uno-unico che tutto unifica (ossia la presenza della riunificazione originaria). »

(Cfr. il detto 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

« L'uno-unico che unifica e unisce, il solo presente nel vero sapere si sottrae alla riunione e si concede nella riunione col nome di Zeus. »)

L'espressione Ἓν πάντα custodisce in sé un rimando all'essenza del Λόγος stesso; il Λόγος è l' Ἓν, è l'uno-unico [*das Einzig-Eine*] che dispiega la propria essenza proprio in quanto è l'uno che non unifica in un secondo momento, ma assolutamente prima di tutto e quindi originariamente. Il Λόγος è l'Ἓν πάντα: è la riunificazione originaria, è la presenza [*Gegenwart*] nella quale tutto ciò che viene alla presenza [*alles Anwesende*] si fa essenzialmente presente [*anwest*], è l'essere in cui ogni ente è.

Il Λόγος non è un « senso », secondo il quale il detto può concludere esplicitando che tutto è uno. Il Λόγος non è la parola che esprime questo senso e che dice che tutto è uno. Il Λόγος non è una qualche essenza particolare che – non si sa poi perché – annuncia che tutto è uno.

Il Λόγος e l'Ἓν πάντα non sono due cose distinte, ma sono l'unica e medesima essenza dell'essere. L'Ἓν πάντα è il λέγειν originario. Ma il λέγειν, in quanto raccogliere [*Lesen*], ha il carattere dell'unificare tutto nel senso del riunire [*Sammeln*] disvelante che conserva e salvaguarda.

Il Λόγος di Eraclito deve essere pensato a partire da ciò che questo pensatore dice quando nomina il rapporto del λέγειν con l'Ἀλήθεια e con la Φύσις. Ἀλήθεια e Φύσις mandano un cenno in direzione dell'originaria essenza greca del Λόγος. Per definirlo però non può mai servire da filo conduttore la *ratio* della metafisica o la ragione in quanto soggettività, e neppure il *Verbum* della teologia cristiana.

Lunga è la via piú necessaria, la via verso il Λόγος originario. Pochi sono i segni che indicano questa via. Ma forse ad acquisire il pensiero meditante e l'attenzione che esso merita ci aiuta proprio il crollo del mondo che – essendo divenuto da lungo tempo privo di fondamenta e vuoto – deve necessariamente esaurirsi nell'arroganza moderna e nelle sue « creazioni culturali », che hanno già da tempo aperto le porte alla tecnica moderna.

Nel detto 43 Eraclito dice:

ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

« Bisogna spegnere la presunzione ancor piú dell'incendio. »

La chiarificazione che abbiamo condotto precedentemente ha rinunciato alla sconsiderata pretesa che crede di sapere che cosa sia « il vero », che cosa sia « dire », « fare », « natura ». Si tratta di una delucidazione che cerca di rendere onore al pensatore, perché fin da principio riconosce con meraviglia che egli deve aver portato alla parola un qualcosa che ai suoi tempi era ancora non detto e che non è mai dicibile fino in fondo.

Ma questa chiarificazione sa anche che il ritrarsi meravigliati al cospetto del detto può avvenire soltanto se in questa chiarificazione il pensiero puro è ridestato da ciò che ci viene incontro, vale a dire è un pensiero che rinuncia ad ogni sostegno ed aiuto e risponde soltanto al detto pronunciato dal pensatore.

Questa chiarificazione si basa sulla consapevolezza che la verità dell'essere [*Seyn*] ha bisogno dell'uomo come custode, dell'uomo che è proprietà dell'essere, che con l'essere dà inizio alla sua essenza e nasconde la sua essenza, che attende con l'essere e insieme ad esso manda cenni, che con l'essere tace e parla.

La nostra chiarificazione si basa sulla presupposizione dell'evento [*Ereignis*].

b) *Riepilogo dei rimandi e dei punti di vista a partire dai quali deve essere pensata l'essenza del Λόγος, inizialmente non ancora dispiegata. La verità dell'essere e il destino del pensiero metafisico*

1. Λόγος, λέγειν è raccolta, raccogliere [*lesen*], riunione, riunire [*sammeln*].

2. Il principale elemento determinante nel raccogliere (riunire) è il custodire, in quanto il custodire rende disponibile qualcosa che rimane.

3. In se stesso il raccogliere [*Lesen*] tende inizialmente a lasciar venire alla presenza ciò che traspare dalla custodia nella quale esso si trova.

4. Il raccogliere tende verso ciò che è al sicuro, in modo da restare al sicuro in quanto non nascosto (e perciò in quanto accessibile e percepibile).

5. L'essenza del λέγειν si determina a partire dal non nascosto in quanto tale (a partire dal non nascondimento e dal nascondimento che gli appartengono e che quindi gli sono necessari).

6. Questa origine essenziale del λέγειν risulta chiara a partire dall'Ἀλήθεια quando pensiamo che ogni «raccogliere» si dirige verso l'«ente». Tuttavia, noi *pensiamo* questo solo quando pensiamo la parola comune «ente» e la pensiamo in rapporto al λέγειν nel senso greco: l'ente è ciò che viene alla presenza da se stesso, ciò che sta fuori nel non nascondimento, è ciò che è collocato, custodito, messo al sicuro e raccolto nel non nascondimento.

È sufficiente che noi meditiamo sull'essenza di quel che deve essere raccolto e che può esser raccolto (sull'«ente»), per cogliere correttamente l'essenza che al λέγειν appartiene.

7. Pensato piú attentamente e chiaramente, l'ente – in quanto è ciò che sta fuori nel non nascondimento – è prima di tutto ciò che è sorto nel non nascondimento, ma che nello stesso tempo è anche non nascosto in esso. (La luce si prende cura di ciò che è illuminato, lo fa apparire in contrasto con l'oscuramento e l'occultamento. Ma la luce abbandona nello stesso tempo ciò che ha illuminato.) Ciò che è sorto deve essere messo al sicuro nel non nascondimento. Come avviene questo processo? Può in generale il non nascondimento in quanto disvelamento *custodire* nel senso di mettere al sicuro? E dove e come?

8. L'essere ha bisogno del λέγειν. Ma cosí, l'essere non diventa dipendente dall'uomo, se è vero che il λέγειν è l'«essenza umana» dell'uomo?

Dobbiamo chiederci che cosa significa qui «dipendenza». Questa dipendenza è un venir meno della dignità dell'essere? In che senso l'essere avrebbe bisogno del λέγειν, dal momento che esso, l'essere, è ciò che è indipendente? In che senso, se questa indipendenza dell'essere consiste nel fatto che l'essere è

ciò che mette al sicuro originariamente tutto, e quindi raccoglie e riunisce in quanto è il Λόγος?

9. È perché è Λόγος, che l'essere ha bisogno del λέγειν. L'essere ha bisogno del λέγειν per salvaguardare la sua indipendenza. Qui noi pensiamo all'interno di quell'ambito (quello della verità dell'essere [*Seyn*]), in cui tutti i rapporti sono completamente diversi da quelli presenti nelle regioni dell'ente.

10. Nel detto 50 Eraclito dice che l'essere è Λόγος, e lo esprime dicendo nello stesso tempo che cosa è il Λόγος, dicendo che esso è l'"Εν, che proprio in quanto tale *è* anche nello stesso tempo πάντα. Il Λόγος mette al sicuro tutto in quanto ente in modo che, custodendo, lascia essere l'ente e solo l'ente. Questo mettere al sicuro è la ri-unificazione [*Ver-sammlung*] originaria. È quel mettere al sicuro che conserva ogni cosa nell'aut-aut del disvelamento o del nascondimento.

11. In un detto pensante l'essere viene detto Λόγος. Noi, se nella nostra essenza *siamo* in generale autenticamente storici [*geschichtlich*], siamo coloro che meditano seguendo questo pensiero [*die Nach-denkenden*]. A noi, se abbiamo il deferente rispetto di disporci come uomini storici nei confronti di questo nostro essere, è affidato il compito di adempiere questa meditazione e, prima ancora di badare a noi stessi, di considerare quel che è stato detto inizialmente.

Solo perché siamo coloro che meditano seguendo questo pensiero, pensiamo preliminarmente la nostra essenza umana, che nel frattempo è stata da lungo tempo dimenticata e che in generale non è stata ancora mai espressa propriamente. Solo perché siamo coloro che pensano anticipatamente [*die Vor-denkenden*], possiamo diventare attenti al detto e prestargli la dovuta attenzione.

12. Chi anche solo da lontano riesce a presagire il Λόγος come essenza dell'essere [*Seyn*], riconosce che l'essere pensato in questo modo è oggi per noi estraneo e inafferrabile per mezzo dei concetti abituali. Ma soprattutto si vorrebbe far notare che l'interpretazione dell'essere in quanto Λόγος sarebbe un'umanizzazione dell'essere, dal momento che il λέγειν è un comportamento umano ed è attribuito all'essere come suo segno caratteristico. Qui però dobbiamo ancora chiederci:

a) per quale ragione proprio il λέγειν detiene il privilegio di fungere da segno caratteristico attribuibile all'essere?

b) come dobbiamo intendere allora l'essere stesso, dal momento che il λέγειν è attribuito ad *esso* come *suo* segno caratteristico?

c) ma se, evidentemente, l'essere stesso è pensato già prima e quindi è illuminato proprio come essere ed è quindi conoscibile e sufficientemente caratterizzato, a che scopo attribuirgli ancora un altro segno caratteristico?

d) una simile attribuzione del λέγειν all'essere, affinché esso diventi Λόγος, è impossibile sotto ogni punto di vista.

13. L'essere non ha bisogno che gli siano attribuiti segni caratteristici presi a prestito e provenienti da chissà dove e che in verità sono caratterizzazioni già determinate dall'essere stesso; l'essere invece, essenzialmente prima di ogni comportamento umano, esige di essere già illuminato come la regione [*Gegend*] di questo comportamento, esige di essere custodito al sicuro nell'umano dell'uomo. Ma poiché l'essere è inizialmente illuminato come Ἕν e quindi non è dispiegato completamente come Λόγος, ossia come Ἕν πάντα, proprio per questo il λέγειν corrisponde all'essere ed è il rapporto umano e l'attuazione umana unicamente possibile del custodire. Se, a proposito del rapporto tra essere ed essenza umana, si dovesse per caso trattare di un'attribuzione, si tratterebbe principalmente del fatto che l'essenza dell'essere si trasmette all'uomo e rende conforme all'essere il comportamento umano. Ma qui non c'è in nessun caso una attribuzione. L'essere esige l'essenza umana, la quale umanamente risponde perché ha il λέγειν come suo tratto fondamentale (ossia come caratterizzazione del suo esser chiamata da parte dell'essere) e la quale è presente ovunque in ogni comportamento. Pertanto ancora per Aristotele, sebbene in una forma già diversa, ogni ἐπιστήμη e ogni σοφία, ogni ποίησις e ogni πρᾶξις è sempre μετὰ λόγον.

14. Ma in che senso nel rapporto che l'essere intrattiene con l'uomo, dominano l'appello e la risposta? Sono già queste le determinazioni, formate dalla parola e dal dire originario, di quel rapporto originario che consiste nel farsi incontro [*Gegnen*] della regione [*Gegend*] al rispondere [*Entgegnen*] suscitato dall'appello? Certamente. Ma ancora una volta quel che ora si nomina rimanda verso ambiti che si dischiudono per il dire originario solo ad un pensiero anticipante che sia in grado di seguire fino in fondo il suo stesso pensiero. Per poter seguire questi cenni, il nostro pensiero deve aver prima allontanato quell'orizzonte da lungo tempo abituale e fortemente consolidato, che costituisce un limite per ogni pensiero che vorrebbe meditare sul rapporto dell'essere con l'essenza dell'uomo (e non soltanto sul rapporto dell'ente con l'ente uomo); si tratta di una limitazione che opera soprattutto non risultando affatto visibile come limite.

15. Il nostro rappresentare, quando deve pensare il rapporto dell'uomo con l'essere (in modo che operando un capovolgimento si possa cogliere subito il rapporto dell'essere con l'uomo), è inserito nell'orizzonte assorbito dalla relazione soggetto-oggetto. L'interpretazione dell'essere umano come soggetto impedisce di conoscere in modo originario il tratto umano dell'uomo, poiché ciò che determina l'umano in quanto tale – ossia l'appello che l'essere rivolge all'uomo e l'essere stesso – vengono pensati a partire da un soggetto soltanto in quanto « oggetti », oppure (come per Kant) come condizione della possibilità dell'oggetto in quanto tale, ossia come oggettività.

16. Il rapporto dell'essere con l'essere umano, unicamente questo rapporto stesso – in quanto è sia la verità dell'essere sia l'esistenza dell'uomo, che va al di là tanto dell'essere quanto dell'uomo nel loro mero rapportarsi, poiché li

porta [*übereignen*] nella verità intesa come custodia del nascondimento mettendo al sicuro la loro essenza – è l'evento [*das Ereignis*].

17. Il fatto che λέγειν fin dall'inizio significhi « dire » (raccontare ecc.), indica che la parola e il dire hanno un'essenza tanto originaria quanto quella del raccogliere. Ma i Greci non hanno mai pensato per quale ragione e in che modo presso di loro sia venuto ad espressione il λέγειν come riunire originario (inteso come racchiudere e mettere al sicuro nel non nascondimento), in modo che già in origine λέγειν significa anche « dire » [*sagen*]. Ma forse chiederci come mai il λέγειν inteso come riunire sia diventato λέγειν nel senso di « dire » è già formulare una domanda mal posta. Il riunire, che mette al sicuro l'ente in quanto tale, è già in origine quel rapporto nel quale l'uomo percepisce tacendo l'essere dell'ente, l'ente nel suo essere, l'ente in quanto tale. Questo tacere sull'essere è il dire originario e il nominare l'ente, è la parola originaria, che risponde verso la regione dell'essere, è la risposta prima nella quale risuona ogni parola che si dispiega nel dire originario e che si trasmette nella parola del linguaggio. Il tacere si dispiega come originario riunirsi dell'essere umano nell'essere e viceversa. Il λέγειν, in quanto raccogliere che mette al sicuro, si attua non soltanto tacendo; proprio esso ed esso soltanto è la riunione in sé riunita del tacere che si trattiene in se stesso. Λέγειν è originariamente tacere [*das Schweigen*]. È nell'atteggiamento del tacere che riposa ogni comportamento dell'uomo nei confronti dell'ente e ogni relazione con gli uomini e con gli dei. Ma quel che vale per il λέγειν – vale a dire il fatto che, in quanto riunione originaria, è il tacere che custodisce l'essere – vale ancor piú originariamente per il Λόγος. Esso è il silenzio [*Verschweigung*] che custodisce originariamente, e proprio in quanto tale esso diventa la premessa [*Vor-wort*] di ogni dire originario nella parola della risposta [*Ant-wort*]. La premessa è il farsi silenzioso della quiete che si dispiega nell'essenza della parola e a partire da essa, e che deve essere interrotta solo quando la parola deve esserci. Il Λόγος non è la parola. Piú originariamente della parola [*Wort*], esso è la premessa [*Vor-wort*] di ogni linguaggio. L'appello che il Λόγος rivolge all'essere umano è un invito a tacere sulla premessa che in silenzio avvicina l'uomo all'essere. È solo in modo inadeguato ed è già a partire dal rapporto umano come dire originario che parla, che noi chiamiamo questo stare in silenzio « parola rivolta a » [*Zu-spruch*] e « appello rivolto a » [*Anspruch*]. Ci esprimiamo piú adeguatamente, se diciamo: il Λόγος è la regione che viene incontro all'uomo in silenzio, vale a dire è la vasta distesa [*Weite*] che riposa su se stessa e che custodisce al sicuro tutti i cenni e tutte le indicazioni che si disvelano. In quanto questa regione viene incontro in silenzio all'essere umano, essa si rivolge alla quiete che le è propria e ritornando in essa si accomiata verso un inizio che si mantiene tale. La verità dell'essere [*Seyn*], che si avvicina in silenzio all'uomo e che quindi fa tacere il suo tratto umano, chiama l'essere umano a riunirsi nel ritorno, nel quale la verità dell'essere [*Seyn*] mette al sicuro se stessa nella quiete di ciò che è primariamente stato [*das Einstige*]; cosí la verità dell'essere in quanto riunificazione originaria, tiene in serbo la calma che fa accadere [*vereignen*] l'evento [*Ereignis*], al fine di

lasciar riposare in se stesso tutto ciò che è. Cosí quel che è stato è autenticamente accaduto nell'incontro con quel che accadrà in avvenire.

18. È dall'essenza silenziosamente riunificante del λέγειν che scaturisce quello che perfino una considerazione estrinseca del λόγος non può non vedere. Essa stabilisce che il λόγος, in quanto dire (in cui si nasconde il silenzio che è stato interrotto dal dire) riunisce al modo del mettere insieme e del selezionare. Entrambi sono i tratti caratteristici del riunire immediatamente percepibili. Aristotele li conosce chiamandoli σύνθεσις e διαίρεσις e li considera come due momenti del λόγος che si coappartengono e precisamente del λόγος che « asserisce », nel senso di enunciare ed indicare. L'asserzione può asserire qualcosa di qualcos'altro solo se prima si rivolge a qualcosa in quanto tale. Qui accade che qualcosa viene separato da qualcos'altro, in modo che ciò che è stato separato viene messo insieme a ciò cui ci si rivolge. I due momenti del λόγος – la σύνθεσις e la διαίρεσις – li scorge già Platone, anche se non in quanto momenti propri della struttura del λόγος ἀποφαντικός.

19. Un barlume dell'essenza originaria del λέγειν traspare ancora nella definizione che Kant dà dell'essenza del pensiero quando lo intende come « collegare », ossia come riunire. Le funzioni con cui avviene l'unificazione del collegare – ossia le modalità della riunificazione originaria, che fin dai tempi di Descartes si sono spostate nell'*ego cogito* – sono le categorie intese come concetti dell'intelletto nei quali secondo Kant viene pensata l'oggettività degli oggetti, cioè l'essere dell'ente. Qui l'essere si fonda ancora sull'« unità », senza che ci si interroghi minimamente sulla natura e sull'origine di questa unità.

20. La fioca parvenza del Λόγος iniziale, che può essere visibile ancora nel concetto trascendentale del pensiero, è il fondamento nascosto per il dispiegamento dell'essenza della ragione nel pensiero di Kant e nella speculazione dell'idealismo assoluto. La ragione è pensata come volontà (Kant), come volontà che è azione (Fichte), come volontà dello spirito (Hegel), come volontà che è amore (Schelling). In quanto tale la ragione (*ratio*, logos) è volontà di « vivere ». Nei successivi rivolgimenti, che l'essenza distorta dell'essere impone ai pensatori, questa volontà si presenta come « volontà di annullamento della vita » (Schopenhauer), che si capovolge ancora una volta e portando a compimento questa inversione appare come « volontà di potenza » (Nietzsche). Che cosa si nasconde nel fatto che la volontà di potenza sia il capovolgimento di un capovolgimento? Che cosa ha a che fare questo capovolgimento con la volontà e con la sua manifestazione? In questo carattere di volontà ancora enigmatico, che è proprio dell'essere, si nasconde nello stesso tempo l'essenza del volere, che può essere riconosciuto come volontà di volere solo a partire da quel pensiero che pensa anticipatamente [*vordenkt*] rivolto alla verità dell'essere. È in questo pensiero che si illumina l'essenza estremamente e completamente contraria [*Gegenwesen*] al Λόγος iniziale. Sembra quasi che nella volontà di volere sia scomparsa ogni essenza dell'essere iniziale, ragione per cui l'essenza dell'essere si estranea quando l'essere nella metafisica

moderna viene interpretato nettamente solo come volontà (cfr. la storia dell'essere).[4] Non si conosce altra via che non sia quella che spiega tutto « psicologicamente » e che dichiara che la psicologia è « *la* metafisica ». E nondimeno, basta compiere solo pochi semplici passi nel pensiero che pensa anticipatamente e che medita, per trovare nella volontà di volere una traccia dell'essenza iniziale dell'essere.

21. L'essere si definisce a partire dall''Αλήθεια - Φύσις in modo predominante come ἰδέα, come οὐσία, come ἐνέργεια. Si vede qui che essere significa venir fuori nella presenza [*Anwesenheit*], venire alla presenza [*Anwesung*] nel modo del presentarsi e del rappresentare. Si conclude affermando che rappresentare significa presentar-si e quindi presentare insieme qualcosa d'altro: rappresentazione. Il vero ente è una volta per tutte quel che si rappresenta da sé, che viene rappresentato.

In base a questo ragionamento, essere vuol dire: portarsi nella presenza, nella presenza determinante, manifestarsi, mantenersi nella manifestazione e imporsi in essa. Dall'essenza dell'ἰδέα, correttamente intesa come visibilità che si manifesta prima di ogni configurazione determinata, fino all'imporsi in grado di dominare, vi è un nesso essenziale unitario, nel cui sviluppo l'elemento della volontà si manifesta in modo sempre piú deciso (per quale ragione e in che senso?). Applicando l'essenza dell'essere alla soggettività si è stabilito completamente che l'essenza dell'essere è la volontà, vale a dire si è stabilito che l'essenza dell'essere è autorappresentazione [*Sich-vor-stellen*] che tutto racchiude in se stessa e che domina tutto ciò che è stato posto, tutto ciò che esiste e che sussiste. Il farsi innanzi e il presentarsi nell'aperto, proprio dell'apertura della coscienza rappresentativa, prevale sul momento dell'aperto proprio del venire alla presenza. L'attività e l'esercizio della rappresentazione, su cui quest'ultima fonda la possibilità di conservarsi, è l'aspetto principale nella tendenza all'autorappresentazione. La presenza – e il fatto che essa sia ciò in cui dispiega la propria essenza ogni invadente presentarsi – risulta qualcosa di indifferente di fronte a quell'unica attività. Ma questa attività rappresentativa non sarebbe quello che è senza la presenza che essa mette in atto e che cerca sempre di nuovo. Il fatto che ciò che ha il carattere di atto, ossia l'azione, abbia ovunque il primato, dice proprio che la presenza, da cui ogni agire dipende, viene dimenticata. Il fatto che l'essere si dispieghi come volontà dimostra, sebbene in un modo ancora sconosciuto, che la dimenticanza dell'essere viene ammessa dall'essere stesso.

Quanto piú la volontà diventa intenzionalmente un volere, tanto piú decisamente essa vuole, perché ogni volere è un volere se stessi, è un volersi in quanto volontà di volere. Ma questo induce a far emergere un volere contrario (da dove viene questo « contro »?), e proprio in una forma per cui la volontà di volere vuole anche in questo caso una stessa cosa – il volere – ma in modo che esso si scontra con la volontà delle opposizioni estreme dell'agire, che in verità non sono vere e proprie opposizioni ma solo pretesti, difendendo i quali si vuole pur sempre la medesima cosa. Non appena la volontà di volere si scontra

[4] Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 399 ss.

con la volontà apparentemente contraria, vuole il volere in un modo incondizionatamente esclusivo per amore di se stessa. L'oblio dell'essere si è cosí compiuto e la volontà di volere si è consumata in un voler essere cieco ed incondizionato.

Ma in questo completo stravolgimento della sua essenza, l'essere viene lasciato libero e può tollerare questa libertà [*Loslassung*] solo perché nel frattempo, abbandonato da ogni carattere di volontà e dalle sue forme preliminari, ha cominciato a ritornare nella sua verità. Nella quiete l'essere [*Seyn*] si volge a custodire quell'illuminare nell'orizzonte nel quale quel che è stato custodito primariamente [*das Einstige*] dona il suo favore, per ridonare inizialmente all'essere umano la sua unica dignità: diventare il custode della verità dell'essere.

[Quanto segue è la prima versione del seguito del testo all'inizio di p. 186, dopo la frase: « a ciò che viene indicato nel rimando del suo λόγος » (*N. d.C.*).]

a cui si riferisce nel suo λέγειν. Ma questo λέγειν è l'ὁμολογεῖν, quel raccogliere che è il tratto fondamentale dell'« anima » dell'uomo e che corrisponde al distendersi che è al tempo stesso un accogliere, in quanto l'anima stessa raccogliendo si riunisce nel Λόγος. La profondità del λόγος, che l'essere umano « ha », si determina a partire dalla vasta apertura e dal nascondimento « del » Λόγος, al quale la profondità del λόγος presta attenzione e al quale appartiene anche quando *non* ascolta espressamente e continuamente il Λόγος. Il λόγος della ψυχή è orientato verso il Λόγος, vale a dire si muove verso di esso in una direzione cosí vastamente illimitata che l'anima – che è un sorgere che si dischiude – nel *suo* muoversi non trova mai i suoi confini estremi. E non li trova neppure se essa si mette in cammino *da sola* e percorre da sé le vie che meglio crede. Cosí essa imbocca per lo piú vie traverse; ma anche in questo caso il suo procedere è un genere del λέγειν, del riunire e dell'accogliere, anche se tutto questo non accade a partire dal suo λόγος che si estende ampiamente. Quest'ultimo infatti può essere quello che è – vale a dire ὁμολογεῖν – solo se l'anima, invece di percorrere le sue vie muovendo soltanto da se stessa, si mette in attento ascolto *del* Λόγος. Ma se essa fa questo e in generale può farlo, allora vuol dire che « il Λόγος » è percepibile, anzi che è percepibile *prima* di tutto il resto. Ed esso è tale anche in diverse sentenze di Eraclito. Il Λόγος, al quale l'ὁμολογεῖν deve prestare ascolto attentamente, è perfino piú vicino e piú percepibile di ogni altra « vicinanza » [*Nahe*] e di ogni altra cosa considerata vicina, afferrabile e concepibile. Ma proprio questa vicinanza assai prossima [*Nähe*] del Λόγος – la quale comporta il fatto che nessun uomo può essere nascosto di fronte ad esso (cfr. frammento 16) –, proprio *questa* singolare vicinanza del Λόγος ha come conseguenza che gli uomini si allontanano dal Λόγος e che quanto vi è di piú quotidiano, che trasforma i loro giorni in « ore consacrate », resta per loro del tutto estraneo. Il Λόγος è ciò che vi è di piú percepibile, ma non viene minimamente percepito e viene trascurato per dare ascolto ad altre cose che incalzano. Il Λόγος è ciò che riunisce originariamente ed è la riunificazione che riposa in se stessa e che tuttavia va incontro ad una singolare omissione da parte dell'essere umano. Il modo in cui l'anima dell'« uomo » ha il suo λόγος e mediante quest'ultimo rimane in rapporto con il Λόγος è di un genere che, contrariamente ad ogni supposizione, è segnato da una estraneità; ma questo carattere di estraneità è il segno dell'inconsueto al quale l'uomo deve continuamente abituarsi. È quanto dice il detto che ci è stato tramandato come frammento 72:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

« Il Λόγος, verso il quale sono sommamente, continuamente e ininterrottamente rivolti, con il quale si incontrano ogni giorno e sono per lo piú in disaccordo, proprio questo Λόγος appare loro estraneo. »

La prima parte del detto contiene un gioco di parole che è difficile mantenere nella traduzione, in quanto lo stesso termine compare due volte, ma con significati opposti: διηνεκῶς - διαφέρω. Il prefisso διά significa nel primo caso attraverso [*durch*], a lungo, per tutto il tempo, portare attraverso, portare a compimento [*austragen*]; nel secondo caso διά significa « separazione » [*auseinander*], διαφέρειν, portar via, dividere, se non proprio separare.

La tendenza umana a calcolare e a progettare porta l'uomo a considerare ciò che è piú vicino e la « vicinanza » come qualcosa di assai prossimo, che la sua volontà vuole oltrepassare. La vera vicinanza viene oltrepassata lungo i percorsi dell'uomo. Quindi anche se in questo essere in cammino l'uomo percorre tutte le vie, non raggiunge quello spazio libero e vasto e gli estremi confini di ciò in cui esso si trova riunito in modo nascosto, ma va a cozzare contro le strettoie e contro le costruzioni dovute ai limiti che si è imposto da sé. Pertanto, la luce che sorge e che originariamente si illumina nell'essere umano, anziché essere calma, è una ardente fiammata accecante che esprime una smania di esplorare le vie di propria iniziativa e in modo egoistico; ma questa smania è sempre e soltanto una forma di arroganza e di presunzione che Eraclito nel frammento 43 chiama ὕβρις:

ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

« Bisogna spegnere la presunzione ancor piú dell'incendio. »

Le fiammate devastanti sono la conseguenza del divampare della presunzione. Con l'estinguersi di queste fiammate la *hybris* non è ancora spenta, anzi, non è ancora stata sfiorata o presa in considerazione. Si estingue solo prestando un attento ascolto al Λόγος. Solo *se* vi è questo ascolto, vi è il sapere autentico, τὸ σοφόν e con esso diventa visibile ciò che in esso si deve sapere ed è effettivamente saputo. Ma è molto difficile – anzi è la cosa piú difficile per gli uomini che sono molto abili e che pensano molto – riconoscere esattamente l'unicità dell'autentico sapere e di ciò che si deve sapere. A questo proposito si diranno e si faranno molte cose. In questo senso Eraclito fa notare quanto segue (frammento 108):

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

« Di tutti i molti discorsi che io ho (già) ascoltato, nessuno arriva a riconoscere che il sapere autentico e ciò che in esso si deve sapere è qualcosa che è separato da tutto. »

Ma noi abbiamo ascoltato che ciò che si deve sapere è ciò che dice il Λόγος. Esso è ciò che, occupando il proprio posto, è unicamente distinto da tutto. Ma esso non è distaccato; esso è invece la vicinanza in tutto ciò che ci è prossimo e proprio in quanto tale esso è inconfondibilmente unico, incomparabile, non può essere ottenuto tramite alcuna mediazione e non può essere incanalato su false strade con riserve di ogni genere. Quel che unicamente è da sapere risulta accessibile nel suo esser distinto solo se l'anima segue il suo

λόγος che indica verso la vasta apertura e se non lo segue percorrendo le vie piú consuete. Il λόγος dell'anima, nel quale soltanto si attua l'ὁμολογεῖν, è l'accogliere che si distende e che indica verso uno spazio libero, è l'autentico raccogliere [*Lesen*] il quale, quanto piú puro rimane presso se stesso, tanto piú riunisce e accresce se stesso. Perciò Eraclito può dire (frammento 115):

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

« Dell'anima è proprio un raccogliere che arricchisce se stesso. »

Sembra dunque che l'anima poggi proprio su se stessa e che percorra e debba percorrere le sue proprie vie per diventare ricca. Ma facciamo attenzione al fatto che il discorso verte sul λόγος dell'anima, quindi sul λόγος che rimanda verso la vasta apertura, ossia che si distende verso *il* Λόγος. È questo λόγος – e non l'anima in grado di disporre di sé ed egocentrica – è il λόγος in quanto λόγος che diventa piú ricco attraverso il suo λέγειν, poiché quest'ultimo è ὁμολογεῖν. In quanto il λέγειν ascoltando si riunisce nel Λόγος, si dispone verso di esso e solo ad esso presta ascolto, proprio cosí esso diventa piú ricco. L'anima deve rinunciare a percorrere le vie consuete e impoverirsi fino al punto di disporsi autenticamente all'ascolto, in modo che solo cosí vi è un arricchimento del suo λόγος. L'arricchimento, che accompagna il riunirsi al Λόγος, consiste nel fatto che proprio prestando ascolto a quest'ultimo il λόγος viene costantemente superato dal Λόγος; in questo modo, distendendosi sempre piú facilmente, si lascia trasportare verso ciò che lo oltrepassa, per disporsi nei suoi confronti con una disponibilità unica.

Ricordiamo ancora un altro detto di Eraclito sull'anima, al fine di avere una visione piú chiara dei rapporti ripetutamente citati tra il λόγος dell'anima e il suo ὁμολογεῖν, in cui consiste il σοφόν. Proprio in quanto il λέγειν dell'anima corrisponde « al Λόγος », possiamo dire che vi *è* il vero sapere. Quando allora possiamo dire che l'anima è sapiente e quale anima è sapiente, puramente sapiente e sapiente in sommo grado, in greco ψυχή σοφωτάτη? Eraclito lo dice nel frammento 118:

αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

« L'anima sobria è la piú saggia e la piú nobile. »

Il termine αὔη indica « il secco »; qui però non significa ciò che è diventato secco, prosciugato, vale a dire ciò che è privo di vita; in questo caso il termine αὔη significa l'asciutto che è l'opposto dell'umido, quest'ultimo inteso come ciò che è putrido e marcio, ciò che ribolle ed è quindi ebbro. L'anima sobria è quella che si accorda [*gestimmt*] con la voce [*Stimme*] del Λόγος, al quale essa presta ascolto. Da questo detto possiamo comprendere nuovamente come i Greci intendevano la nobiltà: essa si fonda nel sapere e fiorisce da esso. La nobiltà dell'uomo è l'affinità originaria con l'uno che è tutto in quanto è quell'unico che unifica. Perciò Eraclito può dire (frammento 49):

εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦι.

« Uno è per me diecimila, se è di animo nobile. »

Il sentimento della nobiltà d'animo riposa sul sapere, che è pensare e non va confuso con *il* pensiero. Il pensiero è la vita, ma di quale pensiero si tratta? Di quello che, sostando nel λόγος che rimanda verso la vasta apertura, segue quest'ultimo nel suo farsi piú ricco a partire dalla sua profondità.

Abbiamo tentato di chiarire alcuni detti di Eraclito che parlano del λόγος.

Possiamo ora dire di sapere che cosa Eraclito pensa con la parola λόγος? Da un lato sappiamo qualcosa, dall'altro non sappiamo nulla. Soprattutto non siamo in grado di concentrare in una definizione e in una formula quanto noi sappiamo del λόγος di Eraclito, qualora ritenessimo che questo genere di « sapere », il genere definitorio, sia il sapere piú rigoroso. Ma forse questo genere di conoscenza non è affatto un sapere, come non lo è il mero sentire indistintamente e il vago presagire.

Se volessimo abbracciare con un solo sguardo quanto abbiamo detto sul λόγος di Eraclito, ci accorgeremmo che siamo rimasti nella stessa indeterminatezza che fin dall'inizio circondava questo termine. Esso significa certamente ed evidentemente « dire » [*sagen*], perché è in relazione con l'ascoltare; anche l'ὁμολογεῖν è un dire, un parlare [*Sprechen*] nel senso del corrispondere [*Entsprechen*], che fa attenzione a ciò che del Λόγος risulta percepibile, che lo segue, lo accoglie e cosí vi corrisponde. Pertanto il λέγειν viene accostato (frammento 112) al ποιεῖν, e significa di nuovo « dire » a differenza del « fare ». D'altro canto però del Λόγος autentico, del Λόγος per eccellenza, è detto che « corrispondervi » significa sapere che tutto è uno. Il Λόγος è l'uno nel tutto, l'unico uno che unifica tutto.

Forse facciamo bene ad attenerci a questa indicazione piú importante per quanto riguarda il Λόγος autentico, vale a dire al fatto che qui esso è unità e unificazione; a questa indicazione corrisponde pure la stessa parola λέγειν nel significato fondamentale di raccogliere e riunire. Senza divagazioni e senza riserve, noi dovremmo finalmente attenerci al fatto che i Greci – e soprattutto proprio i pensatori greci – nella parola e nel dire, e là dove cercano di dire quel che è piú alto, pensano e colgono l'espressione piú adatta, per cui dicendo ἓν πάντα εἶναι pensano e percepiscono il λέγειν e il λόγος. Non potremmo sforzarci anche noi di pensare il significato di λέγειν, secondo il quale λέγειν significa dire, a partire dal primo significato piú originario? Ma per far questo, è necessario prima di tutto entrare col pensiero in tutti i rapporti ora indicati e mettere da parte tutto quello che è tradizionale. Dobbiamo tentare di pensare il Λόγος cosí come qui viene detto, senza permettere che si inserisca un qualche essere spirituale, una persona, un Dio, una provvidenza o quanto è sempre entrato di straforo, solo perché cosí risulterebbe piú facile per noi e per il nostro modo di pensare abituale poterci rappresentare qualcosa di questo Λόγος rapidamente e senza fatica. Ma questo modo di procedere, messo in atto dappertutto e ormai da lungo tempo, è un serio pensare? È un prestare ascolto a ciò che viene detto?

Certamente nel λέγειν in quanto « raccogliere » [*lesen*] e nel Λόγος in quanto « raccolta » [*Lesung*], ci è difficile pensare qualcosa di sufficientemente determinato e di attendibile. Soprattutto la spiegazione del « raccogliere » e della raccolta come riunire [*Sammeln*] ci induce facilmente a concepire il λέγειν in modo estrinseco, come se si trattasse di arraffare e mettere insieme pezzi di cose presenti sparsi qua e là. Il λέγειν e il Λόγος conservano cosí il senso del mettere insieme una cosa dopo l'altra procedendo in successione, un senso che è carico di conseguenze negative. Ma in questo modo come si può sostenere che questa è *l'*essenza del Λόγος, che tutto determina nella sua unità? Evidentemente tutto dipende dal fatto che noi non intendiamo il

« raccogliere » = « riunire » in modo troppo estrinseco, in modo troppo immediato e vuoto. Il termine *lesen* inteso nel senso ristretto di « leggere », nel senso di « leggere » uno scritto e di « leggere » segni, non corrisponde mai ad un raccogliere e ad un allineare delle lettere, non è mai un mettere insieme delle parole, alle quali viene poi attribuito un « significato » che non si sa da dove provenga né in che modo si formi.

(Che cos'è una lettura [*Lesung*], ad esempio sotto forma di « lezione » [*Vorlesung*]? È solo un leggere cose scritte, un mettere insieme i caratteri scritti allineandoli, oppure è una riunione [*Sammlung*] che è riunita in se stessa, che riunisce e che tenta di riunire? Una lezione non è uguale all'altra e chi la pratica senza esperirla fino in fondo può rileggere e raccontare con facilità quel che ha detto piú volte durante la settimana con stupore degli ignari. Lezione, lettura, riunione, e se « va bene », si mette in risalto anche la distrazione, forse il cinema.)

Già cogliere e percepire nel modo piú esteriore un carattere scritto è qualcosa di completamente diverso e non sarebbe quello che veramente è, se qui non facessimo l'esperienza del mostrarsi e se il mostrare non fosse disponibile per noi. È proprio questo qualcosa di già disponibile a guidarci nel percepire i segni quando nel modo piú immediato non comprendiamo affatto il segno e stiamo di fronte ad esso perplessi. Ma da dove ci verrebbe questa perplessità [*Rat-losigkeit*], questa mancanza di suggerimenti e di indicazioni, se non ci fosse già dato un qualche suggerimento [*Rat*] e se non avessimo già in serbo una qualche indicazione [*Vorrat*]?

Il termine λέγειν significa « raccogliere » [*lesen*], raccogliere spighe, raccogliere grappoli, raccogliere legna. Noi pensiamo estrinsecamente il raccogliere come l'attività delle mani. Lasciamo stare la meraviglia che può suscitare la mano e badiamo solo al fatto che il raccogliere [*Lesen*] è un riunire [*Sammeln*] nel senso dell'accogliere e del mettere al riparo. Questo raccogliere prepara una riserva [*Vorrat*]; il raccogliere – inteso non come un mettere insieme una cosa dopo l'altra secondo una sequenza temporale, bensí inteso nel suo fondamento – nasce dal conservare una riserva. Perciò il vero raccogliere non lascia fuori nulla e non lascia perire nulla; il raccogliere è un salvare. Il raccogliere è un riunire, ossia un distendersi che è guidato e condotto dall'accogliere e dal mettere al riparo. Il raccogliere è un salvare quel che si mostra; è un salvare e un portare al riparo nella riserva. Ogni semplice riunire è già esso stesso raccolto nella riserva, vale a dire nell'unità permanente; si accorda con ciò a cui appartiene, vale a dire è raccolto in se stesso a partire da se stesso. Il riunire è un mettere insieme e tenere insieme, ma non estrinsecamente e secondo una successione. Il pastore riunisce il gregge. Il gregge non è un insieme raccogliticcio e il pastore non è un poliziotto. Come può il riunire tenere insieme qualcuno e raccoglierlo, se questo stesso non viene unito a quel che è riunito in se stesso? Come può esserci anche soltanto lontanamente un riunire puro e sommo, se esso non è qualcosa di unico che già da prima tiene riunito in sé come in una riserva preliminare il riunire e il raccogliere? Se pensiamo seguendo queste indicazioni, allora il raccogliere e il riunire perdono la loro caratterizzazione esteriore, che è solo uno stravolgimento della loro vera essenza.

I pensatori greci ci dicono che il loro pensiero è σώζειν τὰ φαινόμενα, è un salvare ciò che si mostra. Ciò che si mostra vuol dire qui quel che si presenta da sé e che, in quanto viene alla presenza, è qualcosa che sorge e che è sorto nel non nascosto. Questo « salvare », il salvare che accade nel pensiero, significa mettere al riparo ciò che si mostra, riunirlo nel non nascondimento, perché sia disponibile per ogni eventualità. Questo salvare è un riunire, è un raccogliere, è un λέγειν nel senso di λέγειν τὰ ἀληθέα: *mettere al sicuro ciò che non è nascosto nel non nascondimento*. Raccogliere: mettere al sicuro salvando quel che si mostra – i segni – nell'unico orizzonte costituito dal non nascondimento. Rivolgiamoci ora per un istante a quel detto di Eraclito, in cui egli ci dice in che cosa consiste la σοφίη del sapere autentico:

καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (cfr. sopra p. 234).

« E cosí il vero sapere consiste in questo, nel dire e fare il non nascosto, ascoltandolo attentamente e in modo adeguato a quel che si mostra sorgendo a partire da se stesso. »

L'espressione ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν va intesa quindi come dire e fare (parola e azione). Lasciamo volutamente in sospeso se, con la traduzione di λέγειν con « dire », si sia colto l'essenziale. Ora noi vediamo che qui questa traduzione non va bene. L'espressione ἀληθέα λέγειν significa qualcosa di piú originario del dire semplicemente la verità; vuol dire riunire il non nascosto in quanto tale, mettendolo al sicuro e riunirsi cosí in esso, in breve vuol dire « raccogliere » nel senso che ora dobbiamo pensare. Pensato cosí, il detto presenta un contenuto che deve esprimere in che cosa consiste il vero sapere e l'essere sapienti. Il semplice dire la verità, per quanto essenziale possa essere, è già sempre qualcosa di secondario, che diventa possibile solo là dove e solo quando il vero è già pervenuto al sapere. Ma il vero è nel sapere solo quando ciò che si mostra è salvato nel suo non nascondimento, vale a dire è raccolto e disponibile per ogni possibile espressione e realizzazione. Ma il sapere autentico sarà nel pensiero ed è nel pensiero. Solo adesso possiamo meditare a fondo il detto di Eraclito nel suo insieme, badando anche alle parole che si trovano prima di quanto siamo venuti chiarendo fin qui. Esse suonano: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη. Il pensiero è la facoltà piú alta... *Il* pensiero è qui pensato non nel senso della « logica », che si è sviluppata in seguito, ma come il meditare [*Sinnen*], come il meditare raccolto in se stesso; è pensato come il riunirsi nella riunione, come λέγειν. Anche Eraclito sapeva già che dell'essenza dell'uomo, che è colui che pensa, è proprio il ripiegamento e il ritorno su se stesso (frammento 116):

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

« Dell'uomo soltanto fa parte il conoscere se stesso, vale a dire il pensare sapendo. » Pensare, φρονεῖν, non è ancora inteso qui nel senso della « logica » che si è sviluppata in seguito, per la quale λέγειν significa asserire e dire.

Ora il termine λέγειν tradotto con « raccogliere » ha una caratterizzazione completamente diversa. Il λόγος è ciò che raccoglie, che distendendosi in ampiezza mette al sicuro, che salvando salvaguarda la riserva [*Vor-rat*] che dà anticipatamente suggerimenti [*Rat*] e indicazioni a ogni cosa, poiché è ciò che unifica originariamente tutto, πάντα, nell'unica unità di quello che è in quanto

ente. Il Λόγος è il raccogliere originario che raccoglie nella raccolta, la quale accogliendo e trattenendo *ha* già salvato tutto; la raccolta salva e mette al sicuro perché a suo tempo tutto possa essere disvelato e diventare non nascosto. Ma l'anima, il sorgere dell'uomo nell'aperto – nel non nascosto – ha un proprio λόγος, in quanto il suo sorgere si dispiega essenzialmente al modo di un mettere al sicuro che si distende salvando ciò che si colloca oltre i suoi estremi confini e verso cui l'anima si è già spinta prestando attento ascolto al Λόγος, vale a dire nel luogo dove essa si sente a casa propria attraverso questo raccogliere.

Ora dobbiamo forse ancora cercare di far riferimento almeno a quei due detti di Eraclito che vengono posti all'inizio della sua raccolta dei frammenti a noi pervenuti e che sono stati numerati come primo e secondo frammento.

Secondo l'osservazione di Aristotele (*Rhet.* III, 5, 1407b, 6), il primo frammento contiene l'inizio dello scritto di Eraclito. Noi ci limitiamo qui alla chiarificazione della prima frase; secondo la piú antica tradizione, attestata da Aristotele nel passo citato della *Rhetorica* e per la sua seconda parte da Sesto Empirico, il primo frammento suona:

τοῦ λόγου τοῦδ'ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

« In rapporto al Λόγος, che qui è unicamente pensato e che continuamente si fa presente, gli uomini (da sé soli percorrendo le loro vie fugaci e passeggere) arrivano al punto che non riescono a metterlo insieme sia nel caso che lo hanno percepito espressamente, sia nel caso che lo hanno appena udito. »

Non ci addentriamo nella spiegazione delle interpretazioni contrastanti di questo primo detto. L'opinione comune, ma insostenibile, vorrebbe che il termine Λόγος indichi il dire che il pensatore Eraclito avrebbe espresso nel seguito del suo scritto; in questo senso si collega l'ἀεί a ἀξύνετοι e si pensa che Eraclito inizi il suo scritto con l'affermazione: « Per comprendere questa mia dottrina, gli uomini saranno sempre troppo stupidi ». È invece una stupida opinione dell'« interprete » credere che un pensatore, che nel già citato frammento 50 aveva detto espressamente che non bisogna ascoltare il *suo* discorso, ma bisogna prestare ascolto al Λόγος, inizi il suo scritto con una frase piena di spocchia professorale. È invece sufficiente una minima conoscenza del particolare modo di pensare e di dire proprio di Eraclito, per vedere subito che già le prime parole nominano l'opposizione in cui il Λόγος si trova nei confronti del comportamento e delle capacità dell'uomo che bada soltanto a se stesso. L'avverbio ἀεί, « continuamente », si riferisce a ἐόντος, come ha visto giustamente anche il giovane Nietzsche nelle sue lezioni di Basilea sui filosofi preplatonici (XIX, 172). Ma il termine ἐόντος non significa però semplicemente « restare » (Nietzsche), ma « venire alla presenza » [*Anwesen*] e nel venire alla presenza donarsi al raccogliere in quanto raccolta. Il Λόγος si fa continuamente presente. Ma di contro vi sono gli uomini che γίνονται, che, percorrendo da soli le loro vie passeggere ed essendo per di piú ἀξύνετοι, si muovono a tentoni; da essi quindi si discosta il συνιεῖν, il mettere insieme [*Zusammenbringen*], vale a dire ciò che costituisce in se stesso la riunione originaria, in quanto è l'unica raccolta originariamente unificante. Cosí risulta-

no contrapposti da un lato la riunione originaria della raccolta del Λόγος e il mettere insieme, che esperisce e presta ascolto; dall'altro il non mettere insieme. Anche noi conosciamo l'espressione « non riuscire a mettere piú insieme qualcosa », ossia non comprendere, non poter seguire. Dobbiamo capire la oscillante dissonanza che vi è tra il termine Λόγος e il verbo συνιεῖν, per intendere subito il rapporto enigmatico che il Λόγος intrattiene con l'uomo e l'uomo con il Λόγος. In che senso Eraclito può dire che gli uomini non metterebbero insieme il Λόγος neppure dopo averlo espressamente percepito? È possibile presupporre qui un mettere insieme prima del percepire e dell'aver percepito in generale? Ma presupporre una cosa simile è senza senso. Certamente, finché non si riconosce che il Λόγος si fa presente all'uomo e si dà continuamente all'uomo per essere raccolto prima ancora che l'uomo abbia espressamente udito il Λόγος. Il Λόγος è perciò – come dice il frammento 72 che abbiamo già chiarito – ciò con cui gli uomini sono sommamente, continuamente e ininterrottamente in colloquio; il Λόγος è ciò in cui ci imbattiamo ogni giorno, senza però comprenderlo e senza entrare in relazione con esso. E perfino quando il Λόγος si avvicina propriamente all'ascolto dell'uomo, non sussiste ancora la minima garanzia che gli uomini corrispondano al Λόγος, cioè che lo mettano insieme nella riunione che gli è propria. Anche se gli uomini ascoltano con gli orecchi, non è garantito che essi sentano qualcosa e che si riuniscano in ciò che sentono in attento ascolto.

Qui Eraclito non vuole assolutamente dichiarare che gli uomini sono troppo stupidi per il suo pensiero; neppure vuole dire che la stupidità degli uomini li esclude dal Λόγος, dall'ἓν πάντα εἶναι. Vuole dire piuttosto che gli uomini, con la loro intelligenza, con la loro caparbietà, con la superficiale saccenteria piena di sé e ostinandosi sulle proprie posizioni, si allontanano dal Λόγος. Omettendo le altre frasi importanti del primo frammento, riportiamo qui il secondo, che suona:

διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι ξυνῶι τοῦ λόγου δ'ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

I

I due corsi di lezioni friburghesi intitolati « L'inizio del pensiero occidentale (Eraclito) » (semestre estivo 1943) e « Logica. La dottrina eraclitea del Logos » (semestre estivo 1944) appaiono nel presente volume 55; essi occupano il nono posto nella serie dei volumi dell'edizione completa delle opere di Heidegger, che, iniziata nel 1975 con il volume 24, mette a disposizione tutto il cammino di pensiero dell'Autore.

Il curatore di questo volume fu incaricato dallo stesso Martin Heidegger dell'edizione dei due corsi. Per la morte improvvisa del filosofo, fu cancellato un appuntamento, fissato per il 30 luglio 1976, in cui si sarebbe dovuto discutere del presente volume su Eraclito.

Per la pubblicazione erano disponibili sia i manoscritti dei due corsi, sia le copie dattiloscritte. I manoscritti originali consistono di pagine scritte trasversalmente, in formato protocollo. La parte sinistra dei fogli contiene il testo scritto senza interruzioni, mentre la parte destra contiene numerosissime aggiunte, inserite in punti che l'Autore ha evidenziato nel testo. Le « Ripetizioni » dei due corsi sono state redatte in manoscritti separati e sono corredate di una propria numerazione. Sono state inserite ed evidenziate nel testo nella presente forma, seguendo le indicazioni dell'Autore. Comunque, Heidegger non aveva scritto « ripetizioni » per tutte le unità didattiche. Dato che gli appunti manoscritti e dattiloscritti non contengono suddivisioni, la ripartizione in paragrafi, i sottoparagrafi e la formulazione dei titoli sono opera del curatore. Si è voluto venire incontro alle intenzioni di Martin Heidegger che preferiva un indice dettagliato degli argomenti trattati, al posto di un mero elenco di nomi che invece non desiderava.

Il manoscritto del corso intitolato « L'inizio del pensiero occidentale » consta di 59 pagine numerate. Al corso appartengono inoltre 5 pagine non completamente riempite e contenenti « riferimenti » e « appunti preparatori ». Esse presentano tre diverse tracce dell'inizio del corso, la cui versione definitiva è quella riprodotta nel presente testo. I manoscritti delle « ripetizioni brevi » comprendono 20 pagine, incluse due pagine cancellate.

Il corso intitolato « Logica. La dottrina eraclitea del Logos » consta di 48 pagine, mentre i manoscritti delle ripetizioni sono 31 pagine. Al corso e alle ripetizioni è stata aggiunta una parte che il curatore ha intitolato « appendice », e che consta di 7 pagine manoscritte trovate in fondo ai manoscritti delle ripetizioni redatti separatamente. Martin Heidegger non aveva reso noto se queste pagine dovevano essere incluse nel volume. Esse contengono una prima traccia del seguito del testo a p. 186 (inizio, dopo la quarta riga). Al curatore esse sono sembrate cosí importanti che non si poteva evitare di metterle a

disposizione del lettore. Per l'aggiunta di questa « appendice » il curatore si assume tutte le responsabilità.

Le copie dattiloscritte dei manoscritti originali furono realizzate su incarico di Martin Heidegger, quando questi era ancora in vita, da suo fratello Fritz Heidegger e successivamente furono collazionate insieme. Le copie autorizzate da Heidegger sono state di grande aiuto al curatore. Tuttavia il curatore, seguendo le disposizioni impartite dallo stesso Heidegger, ha collazionato due volte le copie con i manoscritti originali. Oltre all'appendice citata, il curatore ha decifrato un certo numero di aggiunte non trascritte a macchina e le ha inserite nel testo nei luoghi indicati da Martin Heidegger.

Dato che non esistevano trascrizioni degli appunti delle lezioni autorizzate da Martin Heidegger, si è rinunciato ad inserire trascrizioni incomplete.

II

Il presente volume 55 è di importanza fondamentale per comprendere i due testi di Heidegger « Logos (Eraclito, frammento 50) » e « Aletheia (Eraclito, frammento 16) » che sono apparsi in *Vorträge und Aufsätze*, parte III, presso Günther Neske, Pfullingen nel 1954 [*Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976]. Il presente volume offre anche alcuni punti di riferimento indispensabili per la comprensione del seminario su Eraclito del semestre invernale 1966-67, che Eugen Fink ha tenuto insieme a Martin Heidegger a Friburgo e che apparve nel 1970 presso l'Editore Vittorio Klostermann.

Lungo le vie che ci riportano nell'oscurità dell'inizio del pensiero e che sono presenti in tutti gli scritti di Martin Heidegger sopra citati, il frammento 16 di Eraclito (secondo la numerazione Diels-Kranz) si rivela come quello che, pensato inizialmente, deve essere pensato per primo.

Vorrei rivolgere alcune parole di ringraziamento per l'aiuto che mi è stato dato nella realizzazione del testo per la stampa. Le rivolgo alla diplomata in psicologia e cand. phil. Sylvia Neuhäuser per la scrupolosa revisione della mia copia per la stampa e per la compilazione dei passi in greco presenti nel testo. Ringrazio il Prof. Dr. F. W. von Herrmann per la grandissima disponibilità nel chiarire alcuni problemi specifici posti dal testo e per la sua collaborazione indispensabile nella decifrazione di una serie di parole nei manoscritti; ringrazio pure il Dr. Hartmut Tietjen per tutta la sua collaborazione. Sono grato anche al Dr. Joachim W. Storck (Marbach) per altre importanti informazioni che riguardano il fondo dei manoscritti heideggeriani, al Prof. Dr. Bernhard Zeller del Deutscher Literaturarchiv (Marbach), al Prof. Dr. Dr. h.c. Fritz Schalk e a Mr. Kenneth Stikkers per il loro comune aiuto nelle questioni relative ai riferimenti bibliografici. « Last, but not least », il mio ringraziamento va alla De Paul University di Chicago per i congedi dalla mia attività di docente durante il periodo di preparazione dell'edizione di questo volume.

De Paul University, Chicago, marzo 1979

MANFRED S. FRINGS

POSTILLA ALLA RISTAMPA DEL VOLUME DELL'AMMINISTRATORE DEL LASCITO MANOSCRITTO

In questa ristampa del volume sono stati eliminati alcuni errori e alcune imprecisioni presenti nella prima edizione. Il Dr. Franz-Karl Blust e il Dr. Hartmut Tietjen si sono occupati con grande cura di questa ristampa. A loro va il mio vivo ringraziamento.

HERMANN HEIDEGGER

INDICE

L'INIZIO DEL PENSIERO OCCIDENTALE
ERACLITO

Semestre estivo 1943

CONSIDERAZIONE PRELIMINARE

INTRODUZIONE

RIFLESSIONE PREPARATORIA SULL'INIZIALE E SULLA PAROLA

PARTE PRINCIPALE

LA VERITÀ DELL'ESSERE

SECONDA SEZIONE

L'ALLONTANAMENTO DAL ΛΟΓΟΣ ORIGINARIO E LE VIE PER ACCEDERE AD ESSO

TERZA SEZIONE

RITORNO NELLA REGIONE ORIGINARIA DELLA LOGICA

STAMPATO
PER CONTO DEL GRUPPO UGO MURSIA EDITORE S.P.A.
DA « L.V.G. »
AZZATE (VARESE)

TESTI

Nikolaj Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*
John Dewey, *Esperienza e natura*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Primi scritti critici*
Martin Heidegger, *Aristotele, Metafisica θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*
Martin Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*
Martin Heidegger, *Eraclito*
Martin Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*
Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*
Martin Heidegger, *Logica. Il problema della verità*
Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*
Karl Jaspers, *Filosofia. 1 - Orientazione filosofica nel mondo*
Karl Jaspers, *Filosofia. 2 - Chiarificazione dell'esistenza*
Karl Jaspers, *Filosofia. 3 - Metafisica*
Immanuel Kant, *Scritti di filosofia della religione*
George Santayana, *Scetticismo e fede animale*
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della mitologia*
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*
Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*

SAGGI

Beda Allemann, *Ironia e poesia*
Ferdinand Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*
Vincenzo Cilento, *Saggi su Plotino*
Ingemar Düring, *Aristotele*
Nicolai Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*
Heinz Heimsoeth, *I grandi temi della metafisica occidentale*
Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*
Marco Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*
Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*
Virgilio Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*
Eugène Minkowski, *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*
Luigi Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*
Luigi Pareyson, *Prospettive di filosofia contemporanea*
Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*
Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella «Filosofia della mitologia» di Schelling*
Giuseppe Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*
Xavier Tilliette, *Attualità di Schelling*

RICERCHE

A.A.V.V., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*
Alessandro Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*
Diego Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*
Francesco Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*
Francesco Moiso, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*
Ugo Perone, *Schiller: la totalità interrotta*
Giuseppe Riconda, *Schopenhauer, interprete dell'Occidente*
Gianni Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*

L. 45.000 i.i.